[illegible]sch
[illegible]r's
[illegible]e

Dogm. 618 od

<36633519690014 S

<36633519690014

Bayer. Staatsbibliothek

LUTHER'S LEHRE

VOM

ETHISCH-RELIGIÖSEN STANDPUNKTE AUS

UND

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

SEINER

THEORIE VOM GESETZE

DARGESTELLT

VON

DR. SIEGFRIED LOMMATZSCH

LICENTIAT UND PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

BERLIN 1879.

VERLAG VON L. SCHLEIERMACHER

(LEIPZIGER-STRASSE 109).

Lommatzsch
Luther's
Lehre

62 G

401 F

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Dem

Andenken seines Lehrers

Carl Immanuel Nitzsch.

Vorwort.

Das Bedürfniss eine möglichst umfassende und principiell erläuterte Vorstellung von der Lehre Luther's zu gewinnen, entsprang mir aus der Beschäftigung mit der neueren systematischen Theologie, namentlich auch mit Schleiermacher. Ich habe in der Einleitung der nachfolgenden Schrift darauf hingewiesen, wie sehr sich unsere heutige theologische Systematik auf die Geschichte als Lehrmeisterin zu stützen sucht. Und dass unter dieser Voraussetzung gerade ein Rückgang auf Luther erspriesslich sein muss, dürfte nur von wenigen bestritten werden. Auch Schleiermacher's System, welches für die neuere Theologie einen noch näher liegenden Ausgangspunkt bildet, ist nicht bloss durch psychologische Analyse oder durch Herbeiziehung der Geschichte der neueren Philosophie verständlich zu machen und gerecht zu beurtheilen, sondern auch dieses ruht, gleichviel, wie weit er selbst sich dessen bewusst war, nicht zum geringsten Theil auf den Ideen der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts.

Als ein erfreuliches Zeichen ist es jedenfalls zu betrachten, dass sich die evangelische Theologie seit ungefähr zwei Decennien wieder mehr und mehr mit ihrem ersten Begründer beschäftigt hat. Die wissenschaftlichen Monographien, die wir diesem Streben verdanken, betreffen indessen, von Köstlin's Darstellung der Theologie Luther's und einem leider unvollendeten Werke Harnack's abgesehen, immer nur einzelne Lehren des Reformators, während seine Berücksichtigung in unseren grösseren dogmatischen und dogmenhistorischen Werken, wie das nicht anders möglich war, den Zusammenhang principieller Beurtheilungen mit dem Einzelnen seiner Doktrin nur in beschränktem Maasse anschaulich macht. Die neueste Special-Monographie, Hänel's Bearbeitung der Mystik Luther's, kam mir leider erst kurz vor beendetem Druck meines Buches zu Gesicht. In der Würdigung der engen Beziehungen, in welchem Luther's Theologie theils vor, theils kurz nach seinem reformatorischen Auftreten mit der germanischen und praktischen Mystik steht, finde ich mich mit Hänel in Uebereinstimmung. In dieser Rücksicht würde ich dessen Darlegungen zur Ergänzung des von mir Erörterten dankbar benutzt haben. Im Uebrigen aber hätten sie keinen Einfluss auf meine Untersuchungen ausüben können. Allen jenen Arbeiten schliesst sich nun die meinige als eine, wenn auch nach der ethischen Seite hin gewendete und zugleich die Lehre vom Gesetze besonders hervorhebende, doch das Ganze der Lehre Luthe'rs und ihre innere Entwickelung zusammenfassende Darstellung und Beurtheilung an.

Dass bei einer solchen Zusammenfassung erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden sind, brauche ich dem Kenner der Schriften Luther's kaum zu sagen. Es ist völlig unmöglich die eine oder die andere derselben zum Mittelpunkt des Ganzen seiner Anschauungen zu machen. Und so möchte man vielleicht eher zu dem Schluss gelangen, dass seine Lehre nur als eine sich nach Maassgabe äusserer Einwirkungen historisch entwickelnde aufgefasst werden kann. Darf man dagegen aber geltend machen, dass sich in und trotz einer solchen Entwickelung noch eine höhere, innere Einheit seines Denkprocesses finden lässt, so soll der nachfolgende Versuch einer Beleuchtung desselben den Beweis dazu liefern. Indem ich aber unter dieser Einheit oder dem System Luther's nicht eine äussere Anordnung des Stoffes verstehe, die etwa nur zu einer Uebersicht über seine einzelnen Theorien geeignet ist, sondern den sich aus seiner eigenen Geistesarbeit ergebenden Zusammenhang seiner Lehren, so konnte ich die historisch-genetische Betrachtung der letzteren nicht so bestimmt von ihrer systematischen Darstellung trennen, wie das in dem obengenannten Werke Köstlin's geschehen ist. Wer nun über Luther schreibt, wird ja stets an mancherlei bekannte Einzelheiten zu erinnern haben. Was aber aus seiner Lehre im allgemeinen Gebrauch und landläufig ist, sind auch in der That nur solche, d. h. aphoristisch verwerthete Aussprüche und Meinungen, die, zumal sie nicht selten in die modernen Parteistreitigkeiten verflochten zu werden pflegen, uns eher ein falsches als ein genaues Bild des Ganzen seiner Ideen zu geben im Stande sind, so dass

hierdurch die sowohl von E. M. Arndt als auch von Ch. K. J. Bunsen ausgesprochene Klage, dass Luther eine im Grunde unbekannte Grösse sei, nur bestätigt wird; man sieht hier eben meist den Wald vor Bäumen nicht. So kam es mir nun gerade auf den Versuch an, zu einer Totalanschauung seiner Doktrin zu gelangen.

Ueber meine Benutzung der Schriften Luther's habe ich noch Folgendes zu bemerken. Die deutschen habe ich im Allgemeinen nach der Walch'schen Ausgabe gebraucht und angeführt. Dieselbe wurde mir von der hiesigen Königl. Bibliothek, der ich mich hierfür, wie für ihre sonstige Unterstützung zu aufrichtigem Danke verpflichtet fühle, zu diesem Zweck bereitwilligst zur Verfügung gestellt. In dem Falle, wo mir die Erlanger Ausgabe ein reicheres Material bot, musste ich letztere zur Ergänzung hinzuziehen. Da mir jedoch bei der längeren, auch durch die Rücksicht auf meine akademischen Vorlesungen bisweilen unterbrochenen Beschäftigung mit meinem Gegenstande die erstere Ausgabe nicht immer zur Hand war, so habe ich gelegentlich auch ohne jenen zwingenden Grund nach der Erlanger Ausgabe citirt. Ich habe dann aber, wo es irgend nöthig zu sein schien, den Titel der betreffenden Schrift hinzugefügt, so dass es dem Leser keine weitere Mühe machen wird, sie auch bei Walch aufzufinden. Eine solche Titelangabe hielt ich ohnediess nicht selten für rathsam, um nicht bloss den Besitzer dieser oder jener Ausgabe zu befriedigen. Auch der Werth einer Aeusserung Luther's richtet sich wenigstens

zum Theil nach der Quelle, der sie entnommen ist. Was sonst noch bezüglich dieser Angelegenheit zu sagen wäre, wird sich dem Leser wohl von selbst ergeben.

Darf ich zum Schluss noch einen Wunsch hinzufügen, so ist es der, dass die Arbeit, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, ungeachtet ihrer Mängel nicht bloss von theologischen Fachgenossen einige Berücksichtigung finden möchte, sondern dass sie auch wegen der darin besprochenen Fragen von allgemeinerem und im Hinblick auf unseren gegenwärtigen religiösen und sittlichen Zustand auch praktischem Interesse geeignet sei, wissenschaftlich gebildete Nicht-Theologen in das Verständniss der Welt- und Lebensanschauung unseres Reformators einzuführen.

Berlin, den 6. März 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Die systematische Theologie und die Geschichte 1
Die Lehre Luther's 12
Luther's Lehre von Gott 19
Luther's Christologie 24
Luther's Persönlichkeit 36
Luther's Lehre vom Gesetze 40

Die Schrift „de servo arbitrio" und ihre Lehre vom Gesetze 43

Das mosaische Gesetz, der Dekalog und das Sittengesetz 60

Die ethischen und religiösen Grundsätze Luther's in den Anfängen der Reformation 90

Das Hervorbrechen des neuen religiösen Princips . . . 108

Die neue Ansicht vom Werke Christi 125

Der Einfluss Augustin's und der Mystik auf die Entwickelung der Theologie Luther's 137

Die Leipziger Disputation und ihr Ergebniss für Luther's Theologie 156

Die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" . 193

Die ethische Rechtfertigungslehre des ersten Kommentars zum Briefe an die Galater und der „Sermon von guten Werken" 228

Luther's Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" und die weitere Entwickelung seiner politisch-socialen Reform-Gedanken.

„An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" 269
Aufgeben der ersten politisch-religiösen Ideale 284

Seite
Negative Ansicht vom Staate 285
Der Staat ein Produkt der Sünde 286
Die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ 287
Der Staat und die religiöse Persönlichkeit 294
Warnung vor Aufruhr und Empörung 296
Luther gegen den Bauern-Aufruhr 297
Ueber den Widerstand gegen den Kaiser 298
Unbedingter bürgerlicher Gehorsam gegen die Obrigkeit . . . 299
Juristische Einschränkung des Gehorsams gegen die Obrigkeit . 301
Die Schule und die Erziehung der Jugend 302
Die Sittlichkeit im Handelsverkehr und die Bekämpfung des Wuchers 306
Die Ehegesetzgebung 311

Der Entwickelungsgang der Lehre Luther's vom Gesetze im Zusammenhange mit der Heilslehre.

Luther gegen Emser (1521) 316
Auslegung vom 1. Timoth. 1. 3 ff. (1524) 319
Die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ (1523) 322
Die Vorrede zum Römerbrief (1522) u. auf das A. T. (1523) . 324
Die Schrift „de votis monasticis“ (1522) 327
Die Schrift „de abroganda missa privata“ (1522) 328
Das geistige Gesetz vor 1517 gelehrt 330
Das Evangelium und das Sittengesetz 332
Wandelung der Lehre Luther's um 1524 334
Die Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1524/25) . . 336
„De servo arbitrio“ und der Unterricht der Visitatoren (1525—38) 338
Der Dualismus von Gesetz und Evangelium anthropologisch verwerthet 340
Die psychologische Auffassung des anthropologischen Dualismus 342
Der Streit mit d. Antinomismus (1538) u. die Lehre von der Busse 344
Die Reue keine sittliche That, sondern die Sünde selbst . . . 347
Die Heiligung keine positiv-sittliche Erfüllung des Gesetzes . 348
Verlierbarkeit des Gnadenstandes 350
Fortdauernder Kampf um den Gnadenstand 352
Das Beharren im Gnadenstande und die Ethik 354
Der dualistische Determinismus der lutherischen Konkordienformel 356
Das Fehlen eines religiös-positiven Gesetzes 359

Der Glaube.

Seine individuelle Natur 361
Sein religiös-ästhetisches Wesen als Ergreifen des höchsten Gutes 364

Seite
Seine ethisch-schöpferische Kraft 366
Seine theoretische Natur 369
Der Glaube als rechtfertigender eine Art der Erkenntniss . . 370
Der Glaube als höchste Erkenntniss der göttlichen Wahrheit . 372
Der Glaube als ein Annehmen göttlicher Verheissungen . . . 374
Der Glaube als Erkenntniss eines göttlichen Zweck-Gedankens . 376
Der Glaube von Luther oft schwankend bestimmt 379
Der Glaube als Unterwerfung unter eine absolute Auktorität . 380
Der Glaube im Verhältniss zum H. Geiste 381
Das Verhältniss des Glaubens zur göttlichen Kausalität . . . 393
Seine dreifache Wesens-Bestimmung 397
Sein Wesen nicht schulmässig zu definiren 403
Sein Kampf mit einer ewigen Verdammniss 404
Seine fortschr. Werthbestimmung durch relig. Erfahrung und Erkenntniss 415

Die kirchlichen Sakramente.

Das Sakrament und der Glaube an das Evangelium 417
Beseitigung des Buss-Sakramentes 421
Die Taufe, das Sakrament der sittlichen Busse 422
Die Behandlung der übrigen katholischen Sakramente 424
Das Sakrament des Abendmahls 425
Das Abendmahl und die Taufe 428
Ethische und religiöse Auffassung des Abendmahls 431
Das Abendmahl, das Sakrament des Glaubens 432
Die Taufe, das Sakrament des Glaubens und der Wiedergeburt 434
Die Taufe kein absolutes Sakrament 436
Das Sakrament ein Gesetz Christi 438
Die Taufe und das christliche Leben 441
Die Taufe trennt Göttliches und Menschliches 442
Die Kindertaufe und der Glaube des Täuflings 444
Die reformirte Begründung der Kindertaufe 448
Luther's Ansicht vom Taufwasser 450
Die Kindertaufe vermittelt Berufung und Wiedergeburt . . . 452
Der reformatorische Streit um das Abendmahl 454
Das Wesen des Abendmahls als Heilssakrament 456
Der unwürdige Genuss von Leib und Blut Christi 458
Das Abendmahl und die Person Christi 460
Das Abendmahl und der historische Christus 463
Die göttliche Objektivität im Abendmahl 464
Das göttliche Wunder im Abendmahl 466
Die objektive Mystik in Luther's Abendmahlslehre 469

Seite
Einheit von Zeichen und Sache im Abendmahl 471
Der Glaube an Leib und Blut Christi im Abendmahl 472
Die Abendmahls-Praxis 478
Das Abendmahl und die Gemeinde 483

Die Kirche: Ihr unsichtbares Wesen und ihre sichtbare Erscheinung, ihr Verhältniss zum Predigt-Amt und zur H. Schrift, ihr Zusammenhang mit dem Staate.

Sichtbare und unsichtbare Kirche 490
Die Kirche und der Bann 492
Die unsichtbare Einheit der Kirche 495
Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen 497
Die leiblichen Zeichen der geistigen Gemeinschaft 498
Die wesentliche Unsichtbarkeit der Kirche 502
Ihr Verhältniss zum Worte Gottes 507
Das allgem. Priesterthum und das kirchliche Amt 510
Die drei Hierarchien 527
Die göttliche Stiftung des Predigt-Amtes 529
Das Amt und das Wort Gottes 533
Die Berufung zum Predigt-Amte 534
Das Amt und die Person des Geistlichen 536
Die hierarchische Tradition 540
Die kirchliche Predigt und die H. Schrift 543
Die kirchliche regula fidei 550
Das geistige Christus-Princip über der H. Schrift 552
Die traditionellen und menschlichen Formen u. Ceremonien . . 554
Die kirchlichen Rechte der wahren Gläubigen 556
Kirche und Staat 558
Zwangsweise Beförderung der Staats-Religion 564
Staatskirchliche Unterdrückung der Ketzerei 568
Landeskirchenthum 571
Freiere Ansichten über Staat und Kirche 573
Mängel der staatskirchlichen Ansichten Luther's 375
Die christliche Gesellschaft . , ... 577

Das sittliche Wirken: Die Liebe und ihre Werke als Zeugnisse des Glaubens, die bürgerliche Sittlichkeit und die Familie, Wissenschaft und Kunst.

Die Liebe zu Gott und zum Nächsten 579
Die Liebe gehört dem Werden an 583
Die Liebe keine reine Gesinnung 585
Die Liebe empfängt ihre reale Bestimmung von aussen . . . 587

Seite
Die ideale Liebe als reine Entäusserung 589
Das Gebet als ein Handeln 591
Der Gehorsam als sittliches Kriterium 593
Die ethische Unfruchtbarkeit des theoretischen Glaubens . . . 595
Das alternde Christenthum 597
Die Negativität der Sittlichkeit und die Askese 598
Die Unsichtbarkeit der christlichen Sittlichkeit 600
Die natürliche Sittlichkeit und der bürgerliche Beruf 604
Die natürliche Sittlichkeit und die sittliche Erholung 606
Der sittlich-religiöse Werth der Ehe u. des Familienlebens . . 608
Die Familie als sittlich-religiöser Centralpunkt 615
Die justitia civilis 616
Zwiespältige Ansicht des sittlichen Lebens 618
Die Wissenschaft 623
Die Kunst . 628

Das sittliche Leiden und Hoffen: Das Kreuz der Christen, die gläubige Hoffnung und die jenseitige Vollendung.

Kreuz und Leiden der Christen 631
Die christliche Hoffnung 638
Der Auferstehungs-Glaube 643
Die ethische Auffassung der letzten Dinge 647
Der Seelenschlaf und das Entschlafen der Gläubigen 649
Doppelte Ansicht vom Tode 651
Der ethische Zusammenhang d. Glaubens mit d. jenseitig. Leben 653
Die Weltvollendung 656

Schlusswort 660

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Die kritische Lage, in welcher sich die evangelische Kirche sowie die aus ihr hervorgehende theologische Wissenschaft befindet, trifft wohl am schwersten die systematische Theologie. Soll letztere doch ein zusammenfassendes Bild der christlichen Erkenntniss geben und das Ganze unserer religiösen Weltanschauung in dem Maasse der Vollkommenheit darstellen, welches dem evangelischen Christen auf dem gegenwärtigen Standpunkte des menschlichen Wissens, also auch mit Rücksicht auf die gesicherten Ergebnisse der übrigen theologischen Disciplinen erreichbar ist.[1]) Wenn aber zu unserer Zeit in allen Theilen der Theologie auf das heftigste gekämpft wird, wenn es sich zeigt, dass sie eine Menge ungelöster Probleme besitzen, sei es, dass man dieses offen gesteht, oder dass die Fach-

[1]) Obschon Lipsius nur der Dogmatik diese Aufgabe zu stellen scheint, so hat doch auch die ihr nahe verwandte Ethik einen entscheidenden Antheil daran; und ihr Antheil ist anzuerkennen, mag sie der ersteren koordinirt werden, so dass das Ganze der positiven christlichen Lehre von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus konstruirt wird, oder möge man die Ethik auf dem Fundamente der Dogmatik, als deren nach einer bestimmten Seite hin relativ selbstständige Durchführung, aufbauen. Vgl. Lipsius: Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1876, S. 1 ff.; dazu, über das sehr verschieden aufgefasste Verhältniss von Dogmatik und Ethik: J. A. Dorner in der Real-Encyclopädie u. s. w. von Herzog, Bd. 4, S. 185 ff. (Art. Ethik); v. Hofmann: Theologische Ethik (nachgelassene Vorlesung), Nördlingen 1878, S. 6 ff.

gelehrten in dem, was sie erreicht zu haben meinen, zu keiner Uebereinstimmung gelangen: wie soll da die systematische Theologie ein harmonisches Gesammtbild der christlichen Wahrheit zu Tage fördern? Trotz dieser ungünstigen Umstände darf sie aber ihre Rechte und Pflichten nicht preisgeben, denn sie ist mit nichten von der Vollendung der auf die Erforschung des Einzelnen gerichteten Wissenschaften schlechthin abhängig. Wie vielmehr auch sonst Induktion und Deduktion, Synthese und Analyse oder Spekulation und Empirie, richtig verstanden, in der genauesten Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen,[2]) so haben die wissenschaftlichen Versuche, in principieller und einheitlicher Weise die christliche Gottes- und Welt-Idee zu verstehen, einen nothwendigen Einfluss selbst auf die Untersuchung des Thatsächlichen und Einzelnen. Und dieser Einfluss ist um so nachweisbarer, je mehr es sich um die Behandlung des Problematischen, um die Richtung handelt, welche der Fortschritt des empirischen Erkennens einzuschlagen hat.[3]) So ist niemals Grund vorhanden, die Pflege der systematischen Theologie für hoffnungslos oder unnöthig zu erklären. So lange von einer theologischen Wissenschaft überhaupt die Rede ist, bildet sie einen integrirenden Bestandtheil derselben

[2]) Dass sich in allem Erkennen Synthese und Analyse begegnen und durchdringen, und dass das menschliche Wissen zu einem Abschluss in dieser Einheit strebt, deren umfassende Darstellung das „System" ist, weist Trendelenburg eingehend nach: Logische Untersuchungen, 2. Aufl. II., S. 281 ff.; 387, 408 ff. Vom philosophischen Standpunkte aus, hat auch Schleiermacher die engste Verknüpfung spekulativer und empirischer Erkenntniss geltend gemacht: Dialektik §§ 29, 73, 214 ff., S. 429, 439; Philosophische Ethik, herausgegeben von A. Schweizer, Einleitung, S. 32 ff. Vgl. noch Ueberweg, System der Logik. 4. Aufl., Bonn 1874, S. 422 ff., 431 ff.

[3]) Ueber das Verhältniss spekulativer Theologie zu den exakten theologischen Wissenschaften findet man anregende Gedanken bei Resch: Das Formalprincip des Protestantismus, Neue Prolegomena zu einer evangelischen Dogmatik, Berlin 1876, S. 13 ff., 113 f., 116 So beeinflusst z. B., man mag wollen oder nicht, die principielle Stellung zur Wunderfrage die Auslegung und Kritik der biblischen Schriften.

und dient dem religiösen Leben nicht weniger wie irgend eine der übrigen Disciplinen.[1])

Allein dessen ungeachtet kann die Systematik zu verschiedenen Zeiten mehr als ein ergänzendes Glied dem Ganzen sich unterordnen und im wohlverstandenen eigenen Interesse den Specialwissenschaften gleichsam zur Hand gehen, oder mehr als Blüthe der theologischen Arbeit das Gebäude der christlichen Erkenntniss krönen. In der Gegenwart möchte der erstere Fall vornehmlich zutreffen. Der Beweis dafür liegt sowohl in dem Auseinandergehen der systematischen Richtungen, als auch in der Haltung, in welcher neuerdings die einzelnen dogmatischen und ethischen Systeme auftreten, auch wenn sie nicht mit Schleiermacher die Dogmatik zu einer geradezu historischen Wissenschaft machen wollen. Man wird die Behauptung als richtig erachten, dass selbst die Genossen einer und derselben kirchlichen oder theologischen Partei durch nichts weniger zusammengehalten werden, als durch ihre dogmatischen Ueberzeugungen, wenn von solchen überhaupt die Rede sein kann, so dass die über letztere ausgebrochenen Fehden nur durch das Ueberwiegen anderer gemeinsamer Interessen und persönlicher Rücksichten geschlichtet werden. So wirft auch der die Kirche so beunruhigende Zwiespalt zwischen der überlieferten und für rechtgläubig gehaltenen Lehre, die sich auf die H. Schrift und die reformatorischen Bekenntnisse beruft, und der sogenannten modernen Weltanschauung, welche auch ein wesentlich neues Schriftverständniss für Jung und Alt zu vermitteln sucht, seine Schatten, mehr als man es Wort hat, in die geschlossenen Parteien hinein.

Diesem Mangel an grundsätzlichem Einverständnisse tragen nun unsere dogmatischen Systeme insofern Rechnung, als sie sich in hervorragender Weise an die biblische Theologie oder biblische Dogmatik und an die Dogmengeschichte anlehnen.

[1]) Vgl. Bruno Brückner: Kirche und Wissenschaft, Rectoratsrede. Leipzig 1868, besonders S. 8: „Das Gesammtbewusstsein der Kirche würde zerfallen, wenn ihr die Kraft systematischen Denkens abhanden käme".

Bei dieser Methode werden wir aufgefordert, weniger das fertige Bild als solches zu betrachten und auf uns wirken zu lassen, als die Art seiner Entstehung und seine Aehnlichkeit mit dem biblischen Originalentwurf zu prüfen. Es ist keine Frage, dass die betreffenden Dogmatiken nur auf diesem Wege eine allgemeinere Aufmerksamkeit und wissenschaftliche Anerkennung gewinnen. Aber ebenso wenig lässt sich leugnen, dass das dogmatische Princip selbst dadurch in den Hintergrund tritt und Gefahr läuft, lediglich wie ein dem subjektiven Geschmack anheimgegebenes Ornament zu den historischen und exegetischen Ausführungen hinzugefügt zu werden. Es fällt dieser Umstand besonders auf der liberalen Seite in's Auge, wo man auf die Reproduktion des überlieferten Systems verzichtet hat, während diejenigen, welche sich den Bekenntnissen und der auf diesen ruhenden Orthodoxie anschliessen, auch den geschlosseneren Zusammenhang dieser alten Systematik mehr oder weniger festhalten. Der Mangel des specifisch Dogmatischen macht sich z. B. selbst in wissenschaftlich so bedeutenden Werken, wie die von Biedermann[5]) und Lipsius[6]) sind, bemerkbar. Hätte ersterer sein Vernunftsystem ohne die biblisch-theologischen und dogmen-historischen Bestandtheile vorgetragen, so würde man darin schwerlich eine christliche Dogmatik erkennen. Bei letzterem aber schränkt die ausgedehnte Rücksicht auf die biblische und kirchliche Lehre die Wirkung des Eigenthümlichen und Neuen in seiner eigenen Dogmatik nicht unwesentlich ein, freilich um so mehr, als seine psychologisch-kritische Methode der Hervorbringung eines solchen von vornherein ungünstig ist.[7]) Verhältnissmässig am meisten hat

[5]) Biedermann: Christliche Dogmatik, Zürich 1869.

[6]) Das Werk von Lipsius haben wir oben S. 1, Anm. 1, angeführt.

[7]) Wir können zwar den absprechenden Ton, in welchem W. Herrmann die schon durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichnete Dogmatik von Lipsius in principieller Rücksicht recensirt hat, keineswegs empfehlen; dennoch bemerkt er nicht ohne Grund gewisse Mängel des in derselben vertretenen dogmatischen Standpunktes. Und letzterer hat doch selbst diese

Alexander Schweizer von dieser Belastung mit biblischem und historischem Stoffe Abstand genommen, indem er es an Schleiermacher rühmt, dass derselbe „einen einheitlichen Guss der Glaubenslehre aus Einer Quelle als nothwendig erwies".[8]) Und obschon auch er nicht selten die älteren reformirten Dogmatiker benutzt, so hat er doch jenes Ideal einigermaassen erreicht. Ob indessen aus diesem Grunde der durchschlagende Werth seiner Glaubenslehre grösser sein wird als der der vorgenannten Dogmatiker, bleibt uns trotz aller Achtung vor dem Werke fraglich.

Unsere Zeit ist nun einmal in der Philosophie wie in der Theologie den geschlossenen Systemen abhold und sieht in allen Versuchen, zu einem solchen zu gelangen, nur subjektive Meinungs-Aeusserungen, die im günstigsten Falle für anregend und belehrend, niemals aber für maassgebend und bindend gehalten werden. Man will eben Stoff haben zu eigenem Nachdenken, und was von aussen dargeboten wird, darf nur als solcher gelten. In dieser Weise zeigt sich der moderne Individualismus gerade als Feind des Schöpferisch-Individuellen und Originellen. Unter solchen Umständen aber, die nur durch das Auftreten einer

Kritik einer eingehenden Erwiederung gewürdigt, indem er zugesteht, dass dieselbe von den durch Ritschl's Theologie gegebenen Prämissen aus urtheile. Lehrreich ist der lebhafte Streit zwischen Lipsius und Biedermann, der uns auch auf das Zurücktreten des objektiv-systematischen Zusammenhanges bei demselben Dogmatiker hinweist. Nicht minder verdient Dorners Urtheil über dasselbe Werk Beachtung. Mit den vorstehenden Bemerkungen wollten wir nun keineswegs einen Tadel aussprechen, der genauer begründet werden müsste, sondern nur auf eine Thatsache aufmerksam machen, die vielleicht Lipsius selbst, wenigstens bedingungsweise, zugesteht. Vgl. Dorner: Jahrbücher für deutsche Theologie, Jahrgang 1877, Heft 2, S. 177 ff.; Biedermann: Protestantische Kirchenzeitung, 1878, Nr. 2—6; W. Herrmann: Theologische Studien und Kritiken (1877), Bd. 50, S. 521 ff., vgl. S. 547; Lipsius: Dogmatische Beiträge, Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie, Leipzig 1878.

[8]) A. Schweizer: Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, 2 Bände, 2. Auflage, Leipzig 1877; vgl. Bd. 1, S. 40.

herrschenden Individualität beseitigt werden können, ist jedenfalls die Forderung eines ausgebreiteten historischen Materials berechtigt, durch dessen Benutzung und Bearbeitung den dogmatischen Reflexionen am meisten das Willkührliche abgestreift und einem künftigen systematischen Neubau vorgearbeitet wird.

Ein hervorragendes Beispiel einer derartigen Herbeiziehung historischer Forschung zur Weiterführung der systematischen Theologie liefert vor Allem Ritschl's Epoche machende Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.[9]) Durch die ganze Anlage dieses Werkes weist letzterer darauf hin, dass es eine ebenso eindringende wie umfassende Behandlung der Dogmengeschichte geben könne, welche gerade dem Interesse an der Fortbildung des dogmatischen Wissens und der Aufgabe neuer systematischer Versuche dient. Es bedingt das freilich eine andere Betrachtung der Vergangenheit, als die von Ferd. Chr. Baur nach Hegel'schen Principien vertretene, wonach die Idee der Geschichte vollständig immanent gesetzt wird. Da ist die Geschichte selbst das vollendete und im Grunde einzige System, sei es in aufsteigender, sei es in absteigender Linie, so dass alles, was wird, als nothwendig vernünftig oder auch nothwendig unvernünftig erscheinen muss. Indem mithin das Absolute selbst nur Geschichte, Process ist, fehlt auch für das Christenthum die Anschauung des Bleibenden und Ewigen, die Anschauung der über allen Wechsel erhabenen und ewigen christlichen Ideen, die erst die Vorstellung eines die Geschichte leitenden, also zugleich übergeschichtlichen, Zweckes möglich machen.

Auf dieser Grundlage ist es auch unmöglich, das Christenthum principiell zu rechtfertigen und eine theologisch entscheidende Stellung zu ihm zu nehmen. Man steht ihm nur als einer äusseren und darum innerlich zufälligen Erscheinung

[9]) Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertipung und Versöhnung; Bd. 1, Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870; Bd. 2, Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874; Bd. 3, Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn 1874.

gegenüber. So kann ein positives Bekenntniss zu ihm lediglich eine persönliche oder subjektive Angelegenheit sein, die mit der wissenschaftlichen Forschung an sich nichts zu thun hat. Wenn z. B. David Strauss, welcher der theologische Bahnbrecher für die Baur'sche Schule gewesen ist,[10]) die Frage: „Sind wir noch Christen?" schliesslich offen verneint hat[11]); so hielten freilich Baur selbst und andere Vertreter derselben theologischen Richtung ein positives Verhältniss zur christlichen Religion fest. Aber, wie wir von einem hervorragenden Mitgliede der Schule hören, soll jene Frage nur darum bejaht werden, weil unsere religiösen Vorstellungen mit denen des Urchristenthums in direktem geschichtlichem Zusammenhange stehen. Dabei wird jedoch ein absoluter und normativer Vorzug des letzteren bestritten, da eine einzelne geschichtliche Erscheinung niemals zur Norm aller späteren gemacht werden dürfe; und es gilt die christliche Religion als „das natürliche Erzeugniss einer geschichtlichen Entwickelung, zu der die sogenannten Heiden ebenso gut ihren Beitrag geliefert haben wie das vermeintlich allein auserwählte und zum ausschliesslichen Träger der wahren Religion erkorene Volk der Juden". Ebenso wird hervorgehoben, dass zwischen Sonst und Jetzt nicht bloss eine Einheit stattfinde, sondern auch ein durchgreifender Unterschied. Denn unser heutiges Denken, sagt man uns, könne weder das Wunder noch die unmittelbare, übernatürliche Offenbarung Gottes zugestehen; „unsere ganze Weltanschauung, unsere ganze Art, die Dinge zu betrachten und zu beurtheilen", sei „in den letzten Jahrhunderten eine andere geworden."[12]) So erkennt endlich auch derselbe Gelehrte die Resultate der Straussischen Kritik sowohl auf dem Gebiet der evangelischen

[10]) Vgl. Hausrath: David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit, 1. Theil, Heidelberg 1876, S. 163 ff.; 2. Theil 1878, S. 269, 396.

[11]) D. F. Strauss: Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntniss, Leipzig 1872, S. 13 ff.

[12]) Vgl. E. Zeller: Vorträge und Abhandlungen, Zweite Sammlung, Leipzig 1877, S. 73 ff., 89 ff.

Geschichte als auch in der Dogmatik vollkommen an.[13]) Wenn wir aber von solchen Voraussetzungen aus unser Christsein bejahen, können wir uns dann nicht ebenso gut noch zum Judenthum oder Heidenthum bekennen? und hat nicht Strauss in seiner Verneinung des christlichen Glaubens mindestens das gleiche Recht? Ist kein objektiver Werthunterschied unter den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen nachweisbar, und zeigt die Geschichte ebensoviel Veränderlichkeit als Stetigkeit, so ist es der Stimmung des Beschauenden gänzlich überlassen, ob er sich mit einem früheren Punkte der geschichtlichen Entwickelung noch verknüpft oder von ihm entfernt fühlt.[14])

Der *κατ᾽ ἐξοχήν* geschichtliche Standpunkt widerspricht aber dem normativen und kritischen Werthe des transcendenten Princips, sowohl in seiner ersten Erscheinung, als auch in seiner dauernden Bedeutung. Von letzterer kann freilich nur die Rede sein, wenn Ideal und Geschichte nicht gleichgültig neben einander hergehen; sondern so, dass das Bleibende und Wesentliche sich mit dem Wechselnden vereinigt und in Folge dessen auch fortschreitend in stets neuer Form und Gestalt offenbar wird. In diesem Fall wird aber jede Zeit irgendwie auch ihr Ideal, ihr Christusbild, ihre unmittelbare Beziehung zum Ewigen und Absoluten, ihr göttliches Ziel haben, das man nicht als todten Abdruck der ersten Erscheinung des Göttlichen betrachten darf;

[13]) Vgl. a. a. O. S. 78: „Strauss war es, der es in seinem Leben Jesu und in seiner Glaubenslehre klar und scharf aussprach, wie über die Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählungen und die Haltbarkeit der überlieferten Dogmen geurtheilt werden müsse, wenn sie nach den Grundsätzen und Ergebnissen der heutigen Wissenschaft folgerichtig geprüft werden. Seine Kritik ist in der Folge von anderen und von ihm selbst vielfach ergänzt, da und dort eingeschränkt und berichtigt, aber an keinem wesentlichen Punkte widerlegt worden“.

[14]) Wie sehr z. B. Strauss bei der Formulirung seines theologischen Standpunktes und der Abfassung seiner bedeutendsten Schriften, namentlich seiner Glaubenslehre, von Gefühls-Stimmungen abhängig war, hat Hausrath eingehend nachgewiesen; vgl. Hausrath: a. a. O. Bd. 2, S. 13ff., 392 ff.

ähnlich wie ein Gedanke sich in dem lebendigen Wort auf die mannichfaltigste Weise darstellt oder ein Gattungstypus sich in der Vielheit lebender Individuen verkörpert. Nur wenn man diese Wahrheit im pantheistischen Sinne verwerthete, hätte man Grund, davon für die Auktorität des apostolischen Christenthums oder gar für die specifische Dignität Christi zu fürchten. Wir erblicken im Gegentheil darin die nothwendige Brücke, um aus dem Zeitlichen an jedem Punkte und immer wieder zum Ewigen zurückkehren und unseren Zusammenhang mit dem ursprünglichen und schöpferischen Eintreten der Idee in die Geschichte, kurz mit der Offenbarungszeit der Religion, als einen wirklichen erleben zu können; und darin begründet sich auch das Recht aller Versuche, die religiöse Weltanschauung einer bestimmten Zeit in systematischer Form als ein möglichst vollendetes Ganzes positiv darzustellen.[15]) So kommen wir aber auch über die geschichtliche Kluft, die uns von der Abfassungszeit der H. Schriften geistig trennt, nur hinüber, wenn wir den principiellen Maassstab auf die Geschichte, und zwar auch kritisch, anwenden und die Bearbeitung der letzteren vom Standpunkte der idealen Bedürfnisse der lebenden Generation aus unternehmen. Ja soll uns die Geschichte überhaupt mit einem Punkte der Vergangenheit principiell und innerlich verbinden, so müssen wir

[15]) Es ist bezeichnend, dass Baur's eminent geschichtliche Methode die Dogmatik geradezu aufhebt. „Die Dogmatik", äussert er, „ist nur der aus seiner Bewegung zur Ruhe gekommene Fluss der Dogmengeschichte. Sie will das, was in der Dogmengeschichte nur ein stets sich veränderndes ist, zum Stehen bringen, es gleichsam aus dem Strome, welcher es immer weiter forttreibt, an das Ufer des festen Landes retten, aber vergebens kämpft sie gegen den Andrang der Wogen an. Die Dogmengeschichte zeigt sich auch hier in ihrer übergreifenden Macht. Es ist das Schicksal der Dogmatik immer wieder der Dogmengeschichte anheimzufallen." Wenn sich Baur hierfür noch auf die bekannte Definition der Dogmatik durch Schleiermacher beruft, so übersieht er die wesentlichen Einschränkungen, welche diese Begriffsbestimmung in dem ganzen System des letzteren erleidet; vgl. F. Ch. Baur: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 2. Aufl. Tübingen 1858, S. 2f.

ihre verschiedenen Erscheinungen und Ergebnisse sub specie aeterni betrachten; wir haben also diese nicht allein aus dem nächsten zeitlichen Zusammenhange zu erklären und in ihrer Bedeutung für die unmittelbare Gegenwart des Geschehens zu verstehen, sondern auch nach ihrem Werthe für alle Zeiten zu fragen, in welchem sich der für die unsrige einschliesst, und das die ganze Geschichte umspannende Allgemeine und Nothwendige zu suchen, welches zugleich das Ewige ist.[16]) Unter dieser Voraussetzung ist die Geschichte nicht der bodenlose Abgrund, in den alle Principien, Ideale und Systeme zur unerbittlichen Vernichtung versinken, sondern der fruchtbare Boden, welchem die vorzüglichsten Hülfsmittel zur Vollendung eines werdenden oder zur Begründung eines neuen Systems entspriessen.

Aus keiner anderen Ursache erklärt sich das Verfahren unserer neueren Dogmatiker, das zu ihren Systemen verwendete dogmengeschichtliche Material selbstständig herbeizuschaffen und in engster Verbindung mit der Dogmatik zu bearbeiten. Dass die meisten sich hierzu in dem ausgedehnten Maasse bewogen fühlten, der ihre dogmatischen Lehrbücher fast zu Dogmengeschichten werden liess, hängt aber ohne Zweifel mit dem Umstande zusammen, dass man von historischer Seite der systematischen Theologie in ungenügender Weise vorgearbeitet, d. h. die von einer Idee getragene Kritik vernachlässigt hat.[17])

[16]) Aristoteles und Spinoza setzen schon das Nothwendige als das Ewige (*ἀΐδιον*, aeternum); vgl. Trendelenburg a. a. O. II, S. 188.

[17]) Vgl. hierzu die Bemerkungen über die Entwicklung der Theologie seit Schleiermacher bei Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion, Bonn 1874, S. 59 ff., wo es von den Vertretern der Schriftauslegung und der historischen Theologie heisst: „Eine Menge von wissenschaftlichen Theologen der letzten Generationen hat über ihren an sich verdienstlichen Arbeiten auf jenen Gebieten die Richtung und das Interesse an dem Ganzen der Theologie eingebüsst. Die öffentliche Meinung ist dabei so nachsichtig geworden, dass man von einem Exegeten und Hystoriker gar nicht mehr verlangt, dass er auch gëwisse selbständige Begriffe in der systematischen Theologie erworben habe" (S. 63 f.). Wenn das am grünen

Es steht dem aber nichts im Wege, dass man die Geschichte der christlichen Lehrentwickelung, sei es im Ganzen, sei es in einzelnen hervorragenden Erscheinungen, mehr oder weniger im systematischen Interesse darzustellen versucht, ohne einen solchen Versuch einer direkt systematischen Arbeit einzuverleiben oder voranzuschicken. In der That lassen sich auch die dogmengeschichtlichen Abschnitte der Dogmatiken aus dem Rahmen des Ganzen meist ohne Schwierigkeit herausnehmen; und Ritschl hat seine Geschichte von der Rechtfertigung und Versöhnung als einen auch äusserlich selbstständigen Theil erscheinen lassen,[18]) obgleich sie der systematischen Darstellung der Lehre selbst den Boden zu bereiten bestimmt ist. Einen derartigen Zusammenhang der dogmengeschichtlichen Untersuchung mit der Ausbildung der systematischen Theologie hat derselbe Theologe aber bei einer anderen Gelegenheit mit Recht als allgemeine Forderung hingestellt.[19]) Indem nun die gelegentliche und stückweise Behandlung des geschichtlichen Materials, wie sie in den dogmatischen Lehrbüchern gewöhnlich zu finden ist, dieser Aufgabe nur erst unvollkommen entspricht, so wird eine durchgreifendere Bearbeitung der Geschichte in diesem Sinne erforderlich. Dazu wird aber auch eine gewisse Theilung der Arbeit zwischen dem Dogmenhistoriker und dem Systematiker

Holz der wissenschaftlichen Schriftsteller geschieht, was darf man da vom theologisch dürren des lediglich praktischen Geistlichen in Bezug auf systematisches Denken erwarten?

[18]) Ritschl's Vorgänger ist in dieser Hinsicht Kahnis, welcher in seiner historisch-genetischen Darstellung der lutherischen Dogmatik gleichfalls einen abgeschlossenen (zweiten) Theil einer rein dogmenhistorischen Beschreibung des Kirchenglaubens gewidmet hat. Vgl. Kahnis: Lutherische Dogmatik, 1. Band, Leipzig 1861, 2. Bd. 1864, 3. Bd. 1868.

[19]) Ritschl: Ueber die Methode der älteren Dogmen-Geschichte, Jahrbücher für die deutsche Theologie, Bd. 16, S. 191 ff. An der Spitze dieser Abhandlung steht sogleich der Satz: „Die christliche Dogmen-Geschichte soll zugleich die innere Entwickelung der Kirche verständlich machen und der theoretischen Theologie die Aufgabe stellen, welche sie in einer bestimmten Zeit zu lösen hat (S. 191).

nöthig sein, die jedoch hier mehr wie sonst irgendwo nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn sie ein bewusstes Zusammenwirken in der von uns angegebenen Weise einschliesst[20]).

Sehen wir von dem ersten Auftreten des Christenthums in der Welt ab, so stehen unzweifelhaft unsere dogmatischen und ethischen Vorstellungen mit keinem anderen geschichtlichen Ereignisse in so nahem und lebendigem Zusammenhange als mit der kirchlichen und religiösen Reformation des 16. Jahrhunderts, deren Kinder wir sind, deren Geist sich bis auf den heutigen Tag in der evangelischen Theologie nicht verleugnet hat. Indem wir daher in die Theologie der Reformatoren tiefer einzudringen streben, lernen wir uns selbst und die uns gesteckten Ziele fast unmittelbar besser kennen; und was könnte wünschenswerther sein bei dem allgemeinen Schwanken, in welchem sich Kirche und Theologie befinden! Von unserer Stellung zur Reformation wird es namentlich abhängen, wie weit wir unsere Blicke erwartend nach vorwärts oder bewahrend nach rückwärts richten dürfen.[21]) Allen voran steht hier die Lehre Luther's. War er doch der bahnbrechende Genius der ganzen reformatorischen Bewegung, dem auch die sogenannte reformirte Kirche mehr verdankt, als er von ihren Häuptern zu empfangen hatte[22]).

[20]) Die Geschichte der Philosophie und die Philosophie selbst stehen in demselben Verhältniss zu einander wie jene theologischen Disciplinen; und obwohl man dieses im ganzen anerkennt, so ist doch auch hier Neigung vorhanden, die Geschichte von dem System zu weit zu entfernen. Vgl. Zeller: Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, a. a. O. S. 475ff. Dessen ungeachtet besitzt in diesem Punkte die Philosophie einen unbestreitbaren Vorzug vor der üblichen Handhabung der Theologie. Die Geschichte der Philosophie bearbeitet der Philosoph, nicht der Historiker. So sollte man auch die Dogmengeschichte aus der herkömmlichen Verquickung mit der Kirchengeschichte lösen. Beide Disciplinen würden dadurch nur gewinnen können.

[21]) „An der Theorie von der Reformation scheiden sich sehr naturgemäss die Richtungen der heutigen Theologie", sagt Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. s. w. Bd. 1, S. 163f.

[22]) Das hat selbst ein Döllinger anerkannt zu einer Zeit, da er noch ein treuer Sohn der römischen Kirche war. „Deutschland", sagt er, „ist

Daher hat man sich auch von je her und in der jüngsten Zeit mit wachsendem Fleisse mit seinem Leben und seiner Lehre wissenschaftlich beschäftigt. Trotzdem ist weder das in Betracht kommende reiche Material bereits erschöpft, noch sind die Fragen, die sich daraus ergeben, erledigt worden. Dass dem nicht anders sein kann, folgt schon aus der inneren Bedeutung des Gegenstandes, der zu der Klasse derjenigen gehört, welche man nie genug und bei tieferem Eindringen nie ohne Frucht betrachten kann.[23])

Die Beschreibung des gesammten Lebens und Wirkens dieses Reformators dürfte freilich für lange Zeit durch J. Köstlin's treffliche Biographie in mustergültiger Weise geleistet sein,[24]) so dass sich die biographische Aufgabe jetzt nur auf Beibringung einzelner und ergänzender Züge zu beschränken hat. Etwas anders verhält es sich aber mit der Bearbeitung der Lehre Luther's und der wissenschaftlichen Erläuterung seiner

die Geburtsstätte der Reformation; in dem Geiste eines deutschen Mannes, des grössten unter den Deutschen seines Zeitalters ist die protestantische Doctrin entsprungen". Vgl. Döllinger: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, 2. Abdr. München 1861, S. 386. Bekannt ist es, dass auch Zwingli zunächst als Lutheraner angesehen wurde; vgl. Plitt: Einleitung in die Augustana, Erste Hälfte, Geschichte der evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage, Erlangen 1867, S. 424 ff. Die Priorität Luthers wird auch von reformirter Seite anerkannt, wie ein Vergleich beider Reformatoren darthut bei Mörikofer: Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen, 2. Theil, Leipzig 1869, S. 468 ff., womit zu vergl. Theil 1, Leipzig 1867, S. 84 f. Dass aber Calvin in ein schon begonnenes Werk eintrat, ist einfache Thatsache.

[23]) Man beachte das kürzlich ausgesprochene Wort M. Baumgarten's: „Die Reformation studiren heisst den Luther studiren. Und eben weil dieser noch bei Weitem nicht ausstudirt ist, bleibt auch die Reformation ein verschleiertes Mysterium". Es ist ein wahres Wort von Bunsen: „„Niemand weiss, was Luther eigentlich gewesen ist."" Vgl. M. Baumgarten: Lutherus redivivus oder die kirchliche Reaction, ihre Gefahr und ihre Ueberwindung, Frankfurt a. M. 1878, S. 115.

[24]) Julius Köstlin: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 2 Bände, Elberfeld 1875.

zahlreichen Schriften. Zwar sind wir auch darin dem genannten Gelehrten zu besonderem Danke verpflichtet wegen seiner sorgfältigen und auf dem gründlichsten Studium beruhenden Darstellung der Theologie des letzteren.[25]) Indessen, abgesehen davon, dass man seit dem Erscheinen dieses Werkes manche Theile des Gegenstandes genauer zu erwägen genöthigt war, fordert das letztere selbst zu einer Ergänzung nach der Richtung hin auf, die wir als Behandlung der Dogmengeschichte im dogmatischen Interesse bezeichnet haben. Köstlin weist uns nämlich in der Vorrede darauf hin, dass sein Streben „das rein geschichtliche, nicht etwa das apologetische oder dogmatische" gewesen sei.[26]) Hat er in der Darlegung dieses objektiv geschichtlichen Bestandes vorzügliches geleistet, so gewährt er hiermit gerade die kräftigste Anregung und das beste Hülfsmittel dazu, auch den dogmatischen Maassstab an Luthers Lehre anzulegen und dieselbe in ihrem idealen und systematischen Werthe zu prüfen. In der That ist denn auch dieser Forderung in späteren Darstellungen der Grundsätze der protestantischen Theologie in Verbindung mit einem erneuten Zurückgehn auf die Quellen mehrfach entsprochen worden.[27]) Die genannte Schrift Köstlin's fordert sodann noch in einer anderen Beziehung zur Ergänzung auf, indem sie nämlich weit mehr den im engeren Sinn dogmatischen Gehalt aus Luther's Doktrin als dessen ethischen Ideenkreis zur Anschauung bringt. Dass gerade aus diesem Grunde jenes Werk eine weitere Darstellung der Ethik unseres Reformators nicht überflüssig gemacht hat, beweist die mit Beifall aufgenommene Skizze der letzteren, die wir

[25]) J. Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bände, Stuttgart 1863.

[26]) A. a. O. Bd. 1, S. IV.

[27]) Neben dem erwähnten Buche Ritschl's über die Rechtfertigungs- und Versöhnungs-Lehre ist als ein hervorragendes Beispiel hierfür zu nennen: J. A. Dorner: Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung, München 1867.

Luthardt zu verdanken haben,[28]) die aber schon ihrer Kürze wegen zu erneuter Bearbeitung und Untersuchung der Sache antreibt.

Unsere Aufgabe soll es nun sein, die beiden hiermit angedeuteten Ziele gemeinsam zu verfolgen, da wir überzeugt sind, dass diese Verknüpfung des ethischen Standpunktes mit der allgemeinen systematischen Beurtheilung der Lehre Luther's eine wohlbegründete und sachlich vollkommen zu rechtfertigende ist. Von einer eigentlichen Ethik oder einem durchgeführten ethischen System als solchem kann zunächst bei ihm nicht die Rede sein; und darauf führt uns auch das Urtheil maassgebender Theologen. Man erkennt zwar sein lebhaftes Interesse für ethische Fragen an, allein man meint zugleich, dass er in diesem Streben nur gewisse praktische Konsequenzen seiner theoretischen Grundsätze zog, oder sich nur nach Bedürfniss mit einzelnen Problemen beschäftigte; dass er dagegen ein wissenschaftlich geordnetes Ganzes seiner ethischen Vorstellung weder gesucht, noch geleistet habe. Daher pflegt man noch weniger die Geschichte der evangelisch erneuerten Ethik als die der Dogmatik mit Luther, sondern mit Melanchthon zu beginnen[29]). So viel wahres nun einerseits an dieser ziemlich allgemeinen Ansicht sein wird, so enthält sie auf der andern Seite für den Kenner der Eigenart Luther's auch etwas auffälliges. Wenn man nämlich gewahr wird, wie sehr der Reformator überall

[28]) Luthardt: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 2. verb. Auflage, Leipzig 1875.

[29]) Vgl. Dorner: bei Herzog a. a. O. S. 197; A. Wuttke: Handbuch der christlichen Sittenlehre, 3. Aufl., herausgegeben von L. Schulze, Bd. 1 Leipzig 1874, S. 148f.; Chr. Fr. Schmid: Christliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, Gotha 1867, S. 89f,; Feuerlein: Die Sittenlehre des Christenthums in ihren gsschichtlichen Hauptformen, Tübingen 1855, S. 164f.; De Wette: Christliche Sittenlehre, 2. Theil (Allgem. Geschichte der christlichen Sittenlehre), 2. Hälfte. Berlin 1821, S. 275ff.; Stäudlin: Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Göttingen 1808, S. 202 ff.; Reinhard: System der christlichen Moral, 4. Aufl. 1802, Bd. 1, S. 75f.

bemüht ist, seine principiellen Gedanken festzustellen und immer wieder einzuschärfen, und mit welchem Eifer er zugleich ethische Materien behandelt, so scheint sich das nicht zu einer nur gelegentlichen oder gar grundsatzlosen Stellung zur Ethik zu schicken; und die Frage, die hiermit auftaucht, wird noch dadurch eine um so tiefer greifende, je mehr man einen fundamentalen Widerspruch zwischen seinen religiösen Principien und der Durchführung einer ethischen Weltanschauung hat finden wollen. Begegnete uns diese Meinung früher auf rationalistischer Seite, so kommt man jetzt von orthodoxer zu keinem anderen Resultate.[30]) Es ist daher nicht ohne Bedenken, wenn man, wie wir das z. B. bei Luthardt sehen, von einer Ethik Luther's sprechen und eine solche ohne weiteres darstellen zu können glaubt. Es gilt vielmehr zuerst die Grundlagen der ethischen Ansichten des Reformators zu beleuchten, um die letzteren in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhange schätzen zu können. Damit sind wir aber auf das allgemeine und religiöse Fundament seiner Lehre gewiesen und auf die nicht abzuleugnende innere Verwandtschaft, die sich in dieser principiellen Region zwischen Ethik und Dogmatik begründet, und die um so enger zu sein scheint, je mehr man auf diese Grundlage der systematischen Theologie überhaupt zurückgeht.

Dafür spricht auch der Umstand, dass es der evangelischen Theologie bisher so wenig gelungen ist, überhaupt eine feste und bestimmte Grenze zwischen beiden Wissenschaften zu ziehen, wogegen ihre Zusammengehörigkeit in neuerer Zeit fast allgemeine Annahme ist. Eine lehrreiche Uebersicht über die verschiedenen, zu keiner Uebereinstimmung führenden Versuche, dieses Verhältniss zu bestimmen, hat uns Dorner gegeben;[31])

[30]) Vgl. Stäudlin: a. a. O., De Wette: a. a. O., Wuttke: a. a. O. S. 149. Indessen wird dieser Widerspruch auch geleugnet; so von Schmid: a. a. O. S. 89f.

[31]) Dorner: a. a. O. S. 186ff. Aus dieser Uebersicht heben wir als charakteristisch hervor, dass sie Schleiermacher's ganze Glaubenslehre viel mehr für den fundamentalen Theil einer christlichen Ethik oder die

und es hat den Anschein, als ob man hierin bei den für beide Disciplinen herrschenden Voraussetzungen überhaupt zu keiner Klarheit kommen kann.[32]) Diese Untrennbarkeit des Ethischen und Dogmatischen bezieht sich aber ganz besonders auf die Theologie unserer Reformatoren, welche die offenbar mit ethischem Gehalt erfüllten Lehren von Busse und Glauben mit ihrer allgemeinen Gottes- und Weltanschauung so unmittelbar verknüpften, dass beides zum Stoff der sogenannten Dogmatik wurde. Sehen wir indessen von dem blossen Namen ab, so liegt es nahe, gerade das Eigenthümlichste der reformatorischen Lehre, ihre gesammte Soteriologie, mehr zur Ethik als zur Dogmatik zu rechnen; wie das schon Melanchthon vor Augen stand, da er in der ersten Darstellung seiner theologischen loci die übliche Behandlung der Lehren von dem Wesen Gottes, von dessen Einheit und Dreifachheit, von dem Geheimniss der Weltschöpfung und von der Menschwerdung Gottes für überflüssig erklärt, dagegen alles Gewicht auf die Fragen von der

Darstellung des Sittlichen im absoluten Verhältnisse, als für eine Dogmatik hält, worauf auch desselben Definition der christlichen Sittenlehre führen soll. Dagegen sieht Dorner bei anderen Systematikern, wie bei Nitzsch, Sartorius oder Harless die Ethik mehr oder weniger von der Dogmatik absorbirt.

[32]) Am schärfsten hat diese Untrennbarkeit Rothe ausgesprochen. „Dagegen", sagt er, „wird es immer ein vergebliches Bemühen bleiben, die nichtspeculative Ethik, die theologische Ethik nach dem hergebrachten Typus, sicher gegen die Dogmatik abzugrenzen, und ihr zu dieser eine klar gedachte Stellung anzuweisen" . . . „ihren Gegenstand haben sie mit einander gemein, wenn auch nicht in vollkommen gleichem Umfange"; vgl. Rothe: Theologische Ethik, Bd. 1, 2. Aufl. Wittenberg 1867, S. 61 ff. So kann Rothe eine scharfe Trennung nur in dem Unterschied der spekulativen oder historischen Form finden. Vgl. auch über Rothe's Begriffsbestimmung Dorner: a. a. O. Ueber die ganze Frage selbst vergl. noch K. J. Nitzsch: System der christlichen Lehre, 6. Aufl., Bonn 1851, S. 3 ff.; A. Neander: Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, Herausgegeben von Erdmann, Berlin 1864, S. 4 ff.; Schmid: a. a. O. S. 3 ff.; von Hofmann a. a. O. S. 4 ff.; Wuttke: a. a. O. S. 7: „Die allgemeinen Grundlagen der Sittenlehre wurzeln in den entsprechenden Gedanken der Dogmatik".

Sünde, dem Gesetz und der Gnade legt, die nicht nur an sich schon ethischer Natur sind, sondern auch von ihm so verstanden werden.[33]) Jedenfalls gehört Luther's Hauptlehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus mindestens ebenso sehr der Ethik als der eine christliche Metaphysik vertretenden Dogmatik an; und man gesteht ja auch gern ein, dass darin, sei es auch in Verbindung mit dem sogenannten protestantischen Formalprincip, der Grund einer neuen christlichen Ethik gelegt sei, welche sich von der scholastischen und mittelalterlichen im innersten Wesen unterscheide.[34])

Hieran erinnern wir nun aber nicht, um einen Beitrag zur Schlichtung der Kompetenz-Streitigkeiten zwischen Dogmatik und Ethik zu liefern, oder gar der Meinung Vorschub zu leisten, dass die religiöse Principienlehre oder die systematische Theologie jeder Analogie mit der philosophischen Metaphysik entbehre und ausschliesslich als Ethik aufzufassen sei;[35]) sondern um uns die aus der gemeinschaftlichen Wurzel beider Disciplinen herauswachsenden reformatorischen Grundgedanken und die im engeren Sinne ethischen Anschauungen Luthers gemeinsam zum Ver-

[33]) Corp. Reformatorum, ed. Brettschneider et Bindseil, Bd. XXI., S. 84 f.; vgl. daraus: „Haec demum Christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labescentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo adflictam conscientiam consoleris. Scilicet ista docent scholastici? Paulus in Epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae Christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva philosophabatur? At quid agit? certe de lege, peccato, gratia, e quibus solis Christi cognitio pendet“ (S. 85 vgl. S. 49).

[34]) Vgl. Dorner: a. a, O. S. 196; Pelt: Die christliche Ethik in der Lutherischen Kirche vor Calixt und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denselben, Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1848, Heft 2, S. 273; Schmid: a. a. O. S. 89; v. Hofmann: a. a. O. S. 2f.

[35]) Diese Ansicht vertritt in ebenso einseitiger als widerspruchsvoller Weise, so dass ihre Undurchführbarkeit auf der Hand liegt: W. Herrmann: Die Metaphysik in der Theologie, Halle a. S. 1876.

ständniss bringen zu dürfen. In dem Werthlegen auf letztere stehen wir allerdings mit Ritschl auf der Voraussetzung, dass die Beschäftigung mit der Ethik für eine Förderung der systematischen Theologie überhaupt heut zu Tage unerlässlich sei.[36]) Dieses begründet sich zunächst durch die Erwägung, dass eine Reihe von Problemen und Streitigkeiten, welche durch die herkömmliche Dogmatik zu keiner Lösung und Beendigung zu kommen scheinen, auf ethischem und praktischem Wege zu erledigen sein werden; sodann durch die bereits erwähnte ethische Richtung des reformatorischen Geistes, die freilich im Kampfe mit entgegenstehenden Anschauungen, noch zu keinem vollendeten Siege durchdringen konnte. Auch in Luther's Lehre ergreifen wir zweifelsohne das in reformatorischer Hinsicht Tiefste und Eigenthümlichste, wenn wir unseren Blick auf seine ethisch-religiösen Principien richten, wie solche sich vor allem in seiner Lehre vom Heil darstellen.

Was dagegen seine Theologie im engeren Sinne, seine Gotteslehre angeht, so fürchten wir kaum, dass man sie uns ernsthaft als Beweis des Gegentheiles vorhalten werde. Denn es ist ja bekannt und noch neuerdings wieder von Ritschl betont worden, wie sehr es Luther und den übrigen Reformatoren am Herzen lag, den herkömmlichen trinitarischen Gottesbegriff unbeschädigt aufrecht zu erhalten;[37]) und letzterer, der Verehrer des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, war

[36]) Vgl. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion S. 64 f. Dort wird uns gesagt: „Wenn ich mir bei dieser Gelegenheit einen Rath an die jüngeren Fachgenossen erlauben darf, welche der systematischen Theologie dienen wollen, so ist es der, dass sie den Weg zur Dogmatik, den man, wie die Erfahrung der letzten Jahrzehnte lehrt, nun einmal nicht durch die sogenannten Prolegomena findet, durch die christliche Sittenlehre suchen mögen, vorausgesetzt natürlich, dass das Studium des Neuen Testaments und der Dogmengeschichte, namentlich derjenigen seit der Reformation, damit Hand in Hand gehe."

[37]) Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. s. w., Bd. 1, S. 131 ff.

hierin fast der konservativste von allen.[38]) Trotzdem kann man zugeben, dass sich bei ihm auch Ansätze zu neuen Bestimmungen der Idee Gottes finden. Allein zu einer dogmatisch neuen Lehre von Gott gelangt er damit noch nicht. Sollen wir das Neue, das sich in dieser unvollkommenen Weise in seiner Theologie geltend macht, charakterisiren, so liegt es, wie man schon bemerkt hat, in einer Aufhebung oder Beschränkung der scholastischen Transcendenz Gottes; in dem Streben, die Gottes-Nähe zu geniessen, Gott überhaupt dem Kreatürlichen immanent zu setzen, also nach der Richtung zum Pantheismus hin.[39]) So ist es namentlich unverkennbar, dass in Luther's Schrift de serbo arbitrio ein pantheistischer Hauch weht. Die darin gegebene Definition der göttlichen Allmacht, die kein Alles-Können, sondern ein Alles-Machen sein soll, die ein ewiges und ununterbrochenes, durch nichts gehemmtes Thun repräsentirt, setzt nach Art eines dynamischen Pantheismus das Wirken Gottes der Bewegung des Universums immanent oder als von letzterer nicht zu unterscheiden.[40]) Dem entspricht die dort nicht minder behauptete absolute Nothwendigkeit alles wirklichen Geschehens,[41]) welche, wie jede Nothwendigkeit, auf den Begriff einer Naturbestimmtheit und zwar hier auf den einer göttlichen hinführt.[42]) Dass auf dieser Grundlage dessen ungeachtet kein fertiger Gottesbegriff zu Stande kommt, zeigt dieselbe Schrift mit hinreichender

[38]) Vgl. namentlich die Schrift: Die drei Symbole oder Bekenntniss des christlichen Glaubens von Dr. Martin Luther, seinen Glauben zu bekennen, aufs neue in Druck gegeben. Anno 1538 (in Luther's Werken von Walch, Bd. 10, S. 1198 ff.). Eine bekannte Lobpreisung des Athanasianums findet sich in der Erklärung des Propheten Joel: Walch, Bd. 6. S. 2315.

[39]) Vgl. Dieckhoff: Luther's evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt; Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrg. 1852, S. 133 ff.

[40]) Lutheri opera lat. varii argum. cur. H. Schmidt, Vol. VII., S. 251, 258, 267 ff., vgl. S. 131, 133, 158, 199, 236 f., 254 ff., 287, 315, 317, 330, 364.

[41]) A. a. O. S. 132 ff., 196, 200, 267 ff., 271 ff.

[42]) A. a. O. S. 276.

Deutlichkeit. Denn mit Rücksicht auf die darin vertretene doppelte Prädestination der menschlichen Personen muss auf der anderen Seite gerade die göttliche Willkühr, das göttliche liberum arbitrium hervorgehoben werden, wodurch wieder die göttliche Transcendenz mit ganzer Entschiedenheit zu Tage tritt.[43]) Diese Transcendenz gipfelt aber in der Vorstellung des verborgenen Gottes, welcher im undurchdringlichen Mysterium der absoluten Majestät wohnt. Von ihm unterscheidet sich der geoffenbarte, der sich im allgemeinen Leben der Welt und in dem Heilsleben kund thut.[44]) Indem nun diese Unterscheidung an sich nichts Neues enthält, sondern von der Scholastik entlehnt ist, so kommt der entgegenstehende theologische Pantheismus nicht wesentlich über die Halbheit und Unklarheit der Mystik hinaus, wie wir ihn auch von Hause aus auf Luther's Zusammenhang mit letzterer zurückzuführen haben.[45]) So ist dieser Pantheismus auch nicht im Stande, die herkömmliche Idee Gottes zu ersetzen; und man bemerkt bald, wie unser Theologe Gottes Verhalten zur Welt und Natur adiakritisch, bald nur bedingt wunderbar und mit Anerkennung eines gesetzmässig geordneten Geschehens, bald als schöpferische Freiheit darstellt, welche beliebig in den Naturlauf eingreift.[46])

[43]) A. a. O. S. 153f., 158f., 188f., 192f., 221, vgl. S. 236, 251, 259f. 264ff., 279ff.

[44]) Ausführlich aus Luthers Schriften nachgewiesen ist diese Lehre von der Verborgenheit und Erhabenheit Gottes, wonach dieser sogar als exlex erscheint bei Harnack: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Erste Abtheilung, Erlangen 1862, S. 112ff., 548ff.; Köstlin: Luthers Theologie, Bd. 2, S. 47ff., 315ff., 328.

[45]) Vgl. Harries: Luthers Lehre bis zum Jahre 1517, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 6, S. 738f.; Harnack: a. a. O. S. 118ff.; Weisse: Die Christologie Luthers, Leipzig 1852, S. 83ff. Uebrigens findet auch hier im einzelnen eine Verwandtschaft zwischen Mystik und Scholastik statt. So definirt z. B. auch Thomas von Aquino die göttliche Allmacht als eine potentia activa, die sich auf die Natur Gottes bezieht. Summa theol. P. III, Qu. 13, Art. 1. Bekanntlich hat auch Schleiermacher in seiner Glaubenslehre dieselbe Vorstellung von der Allmacht geltend gemacht.

[46]) Vgl. Köstlin: a. a. O. S. 346ff.; dazu Luth. opp. exeg. V, S. 69f.

Die Idee der göttlichen Immanenz leitet ihn bekanntlich auch in seiner Abendmahlslehre. Aber schlägt nicht auch dort die an sich deutliche Vorstellung der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen, an welcher die ganze Person Christi, auch mit ihrer körperlichen, sich in Fleisch und Blut darstellenden Seite, vermöge ihrer göttlichen Natur Theil haben soll, in ein nur der mystischen Glaubensempfindung zugängliches besonderes Dasein in den sinnlichen Elementen des Sakramentes über? Und hat wohl die vielbesprochene Erklärung dieser Gegenwart, welche Luther nach scholastischem Muster zu geben versucht, nämlich durch den Unterschied einer repletiven, definitiven und cirkumskriptiven Weise, im Raum zu existiren, irgend etwas überzeugendes, das Mysterium wirklich beseitigendes? Dazu kommt, dass er andererseits schliesslich mehr Gewicht auf seine Exegese der Einsetzungsworte legt, welche ihm die Auktorität eines göttlichen Befehles haben, als auf jene theologischen Erklärungen.[47]) Wir werden noch sehen, wie er überhaupt an den Sakramenten den äusserlich positiven und institutionellen Charakter derartig hervorhebt, dass alle Spekulation über ihre

[47]) Vgl. hiezu: Thomasius: Christi Person und Werk, 2. Theil. 2. Aufl., Erlangen 1857, S. 307 ff.; 3. Theil, Abtheilung 2 (Bd. 4), Erlangen 1861, S. 90 ff.; Dieckhoff: Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, Bd. 1, Göttingen 1854, S. 167 ff.; Rettberg: Luther und Occam oder Vergleich ihrer Lehre vom H. Abendmahl, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1839, S. 71 ff.; Steitz: i. d. Real-Encyclopädie von Herzog, Bd. 16, S. 335 ff., 347, 356 ff. (Artt. Transsubstantiation und Ubiquität); Diestelmann: Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, Göttingen 1874, S. 91 ff.; Rocholl: Die Realpräsenz, Das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen, Ein Beitrag zur Christologie, Gütersloh 1875, S. 105 ff., 132 ff., 153 f., 187 ff., 248 ff., 344. Letztere Schrift, so anregend sie geschrieben, vertritt ein Gemisch von Spiritualismus und Materialismus, den der Verfasser freilich Real-Idealismus nennt. Luther's Zug zum Pantheismus wird offen anerkannt und auf die Einwirkung neuplatonischer Mystik zurückgeführt; in seiner Sakramentslehre wird aber der Halt gefunden, in welchem auch das Reale zur Geltung kommt.

innere und ideale Nothwendigkeit wesentlich beeinträchtigt wird.[48]) Auch an diesem Punkte führt uns also der Gottesbegriff des Reformators über ein stetes Schwanken zwischen Transcendenz und Immanenz nicht hinaus. Wir werden mithin Ritschl zustimmen, wenn dieser gelegentlich darauf hinweist, dass Luther überhaupt der Darstellung des Gottesbegriffes niemals eine systematische Arbeit gewidmet habe, sondern nur im Zusammenhange mit anderen Fragen auf seine verschiedenen Momente Rücksicht genommen.[49]) Doch müssen wir hinzusetzen, dass er allerdings nach der Aneignung einer seiner ganzen Lehre adäquaten Idee des höchsten Wesens gerungen hat, dass ihn das theologische Problem, wenn auch vielleicht zum Theil unbewusst, tiefer ergriffen hat, als es nach Ritschl's Meinung der Fall sein soll.[50]) Unsere weitere Darstellung wird uns einen Einblick in diese Kämpfe eröffnen. Freilich eine Lösung hat er uns nicht überliefert, sondern vielmehr das Problem, wie es sich ihm aus seiner reformatorischen Doktrin ergab. Dieses Ringen ist aber der nachfolgenden Theologie, die sich an der Repristination des trinitarischen Gottesbegriffes genügen liess, ziemlich unverständlich geworden. Erst durch den Einfluss der Philosophie sind dann die protestantischen Theologen gezwungen worden, die Frage wieder in die Hand zu nehmen. Scheint nun eine befriedigende Antwort auch jetzt noch in der Ferne zu liegen,[51]) so liefert das zugleich einen Beweis, wie wenig

[48]) Siehe das Nähere unten.

[49]) Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung, Bd. 1, S. 208.

[50]) Ritschl geht zu weit, wenn er sagt, es habe „Luther das höchste Problem der Theologie als solches gar nicht aufgefasst, geschweige denn gelöst": a. a. O. S. 210. Dagegen sieht Harnack bei ihm „die lebendige Verbindung der höchsten Transcendenz und vollen Immanenz göttlichen Wesens und Willens in der Welt" intendirt: a. a. O. S. 118. H. leugnet übrigens nicht, dass es Luther nicht gelungen, diese Verbindung in einem klaren Begriffe zu erreichen.

[51]) Vgl. Schramm: Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion, Ein Beitrag zu der religions-philosophischen Frage und Prolegomena zu jeder Dogmatik, Bremen 1876.

wir selbst in negativer Rücksicht den theoretischen Grundsätzen schon entwachsen sind, die für die Reformatoren maassgebend waren.

So wie Luther's Gotteslehre theils eine nur äusserlich überkommene, theils eine erst in Verknüpfung mit seiner reformatorischen Heilslehre gesuchte ist, müssen wir auch seine dogmatische Christologie als eine solche betrachten, die sich trotz mancher Anstrengungen und Anläufe vom Boden des ihm Ueberlieferten nicht principiell gelöst hat. Es ist das gerade in jüngster Zeit mehrfach ausgesprochen worden.[52]) Wenn dagegen Kübel es Dorner vorwirft, dass dieser „mit der Reformation keine neue Periode der christologischen Entwicklung beginnen lässt", so kann derselbe doch nicht umhin, die lutherische Orthodoxie wegen ihrer mangelhaften Christologie anzuklagen und einzugestehen, „dass mit der unveränderten Uebernahme und Weiterentwicklung der orientalischen Trinitätslehre und Christologie die evangelische Kirche zunächst einen bedeutenden Fortschritt in christologischer Erkenntniss nicht gemacht hat, obgleich sie die römischen Irrthümer überwand".[53]) Dieser Mangel, den Kübel der evangelischen Lehre im allgemeinen zuschreibt, trifft aber bereits in entscheidender Weise Luther selbst. Es ist eine allerdings nicht selten gehörte Meinung, es sei das Neue, welches uns des letzteren Christologie gebracht habe, die An-

[52]) Vgl. Kattenbusch: Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke, Zweiter Artikel, Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1878, Heft 2, S. 231; und daraus: „dass Luther keine neue Theorie über Christus aufgebracht, ist in den Naturgrenzen seiner Fähigkeiten begründet." Vgl. auch Herrmann: Die Metaphysik in der Theologie, S. 53f.

[53]) Kübel: i. d. Real-Encyclopädie von Herzog, 2. Aufl., Bd. 3, S. 215f. (Art. Christologie). Was die in den angeführten Worten genannte Ueberwindung der römischen Irrthümer betrifft, so sind damit wohl nicht speciell christologische gemeint; denn das ergäbe einen Widerspruch gegen das Vorhergehende. Die nothwendige Fortbildung der lutherischen Christologie sieht Kübel übrigens mit einer grösseren Anzahl neulutherischer Dogmatiker in der Durchführung der κένωσις.

erkennung der wahren Menschheit Christi, des Sohnes Gottes, oder die einer wirklichen Menschwerdung Gottes in Christo. So urtheilt namentlich Heppe, der in dieser Hinsicht sogar von einer „Wiedergeburt“ der Lehre von Christi Person spricht.[54])

Dass es nun Luther auf die volle Immanenz des Göttlichen in der menschlichen Erscheinung Christi ankam, ist richtig; und die Beweisstellen aus desselben Schriften, welche Heppe hierfür anführt, liessen sich leicht vermehren. Allein zweierlei ist dabei zu bedenken. Zunächst, dass diese Lehre von der Person Christi im engsten Zusammenhange steht mit des Reformators Lehre vom Heilsglauben, indem sich jedoch diese letztere zugleich in einer von der Mystik beeinflussten Gestalt darbietet. Dieses Auftreten der Christologie lässt aber die Frage entstehen, ob Luther das Hauptgewicht auf sie oder auf die soteriologische Seite gelegt habe. Die Antwort lautet dahin, dass das soteriologische Moment für ihn das Wesentliche war; und das hat er mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen.[55]) Dafür spricht ferner der zweite Umstand, den wir

[54]) Heppe: Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 2. Bd. Gotha 1857, S. 89 ff.

[55]) Das verbürgt bereits der Grundgedanke der ganzen Lehre Luther's, wonach die Lehre von Christo identificirt ist mit der Verkündigung des Evangeliums, der frohen Botschaft von unserer Erlösung durch Gottes Gnade. Trotzdem schärft er die Beziehung auf die Erlösung bei seinen christologischen Darstellungen nicht selten noch ausdrücklich ein. So in der Erklärung des 2. Artikels des Glaubens im gr. Catechismus: „Das sei nun die Summe dieses Artikels“, sagt er, „dass das Wörtlein Herr aufs einfältigste so viel heisse als ein Erlöser, das ist der uns vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit gebracht hat, und dabei erhält. Die Stücke aber, so nacheinander in diesem Artikel folgen, thun nichts anders, denn dass sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei; das ist, was ihm gestanden, und was er daran gewendet und gewaget hat, dass er uns gewinne und zu seiner Herrschaft brächte“ (Symbol. Bücher von Müller, 3. Aufl. Stuttgart 1869, S. 454). Ganz ähnlich lautet die Erklärung dieses Artikels, die Luther im Jahre 1537 gegeben hat (Werke v. Walch, Bd. 10, S. 1308 f.). Vergl. dann u. a. noch: Walch, Bd. 7,

gegen Heppe geltend machen, dass nämlich, wie dieser selbst nicht verhehlt, die gerühmte neue Christologie von Luther nur in einer früheren Periode seiner sich fortbildenden Lehre festgehalten ist, dass letzterer indessen später in die Bahn des altkirchlichen Dogmas eingelenkt habe; und zwar soll das im Interesse der Abendmahlslehre geschehen sein.[56]) Allein Luther's Abendmahlslehre hätte schon gar nicht entstehen können, wenn für ihn jene frühere Christologie ausschliesslich bestimmend gewesen wäre.

Indem er aber den soteriologischen Ursprung seiner Christologie ausdrücklich geltend macht, weist er auch darauf hin, dass es ihm weder um den historischen Christus als solchen, noch um einen rein historischen Glauben an seine Person zu thun ist. Dadurch beschränkt sich nicht minder das Werthlegen auf Christi Menschheit; denn so wird diese ebenfalls als Mittel zur Gewinnung unseres Heiles angesehen, und, da die Kausalität des letzteren selbstverständlich im Göttlichen ruht, diesem letzteren in entsprechender Weise untergeordnet. Zu nichts anderem soll mithin die Menschheit des Erlösers dienen, als dazu, uns die Gnade zu offenbaren, sie uns möglichst nahe zu bringen, und die Immanenz des Göttlichen in dem Menschlichen zu diesem Behufe zu besiegeln. Das hat unser Reformator gleich zu Anfang, da er seine Christologie geltend machte, offen ausgesprochen;[57]) wobei er zugleich von der Nichtigkeit alles

S. 2094ff.; Bd. 8, S. 152f.; Bd. 10, S. 1208ff.; Bd. 9, S. 1298ff.; Bd. 11, S. 175f., 182f., 1238f., 1489, 2264f.; Bd. 12, S. 219f., 284f., 306f.; Bd. 16, S. 2728f. Damit stimmt Melanchthon's christologisches Programm überein: Corp. Ref. Bd. 21, S. 85. Auch Dorner bestimmt den Ausgangspunkt der christologischen Ansichten Luthers in analoger Weise; vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 2. Thl. (letzte Abthlg. I), S. 517ff.; Geschichte der prot. Theologie, S. 189ff.

[56]) Heppe a. a. O. S. 91, 94ff.

[57]) Vgl. De Wette: Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Bd. 1, S. 224ff. In dem hier mitgetheilten Schreiben legt Luther seinem Freunde Spalatin die Stelle Joh. 6, 37 aus und äussert dabei von Christi Menschheit: „Ac sic dulcissime nolis commendat (Christus) Patrem

Menschlichen der Gnade Gottes gegenüber ausgeht.[58]) Wie aber der letztere Gedanke an die Mystik erinnert, so bezeigen alle christologischen Versuche die in den frühsten von ihm herrührenden Schriften vorliegen, dass das, was er darin der Scholastik zunächst entgegenstellt, in zweifelloser Abhängigkeit von einem mytischen Idealismus steht. Das erweist schon sein erster Kommentar zu den Psalmen, welcher noch in die Jahre 1513—1514 gehört. In ihm wird in ähnlicher Weise wie oben auf die Menschheit Christi Werth gelegt, und herrscht nicht minder die Vorstellung der Nichtigkeit des Menschen und seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott.[59]) Dagegen hat freilich Dorner einen Sermon vom Jahre 1515 besonders berücksichtigt, in welchem er eine spekulative Deduktion der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu Tage treten sieht, die gerade eine Erhebung über die Mystik repräsentire.[60]) Dieses Lob ist jedoch einzuschränken; denn mit Recht wird Köstlin durch diese Predigt gerade an kühne spekulative Versuche der Mystiker

misericordiarum, et in omnibus, quae in Christo agi videmus, nos ducit ad amandum, honorandum, glorificandum Patrem, ut ne scilicet pedem figamus in humanitate Christi, par quam nobis misericordia exhibetur, sed per eam in invisibilem Patrem rapiamur, admirantes eum, quem audimus tanta nobiscum facientem per humanitatem hanc Christi" Ideo repeto iterumque monebo: quicumque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi. Hanc autem vel agentem vel patientem sibi praefigat, donec dulcescat ejus benignitas. Tunc ibi non sistat, sed penetret ac cogitet: ecce non sua sed Dei patris voluntate haec et haec facit. Ibi incipiet placere suavissima voluntas Patris, quam in humanitate Christi ostendit..... Audis absolutam sententiam: neminem nisi per Christum ad Patrem venire. In hac via exercere et eris brevi profundior theologus omnibus Scholasticis" (S. 226).

[58]) A. a. O. S. 224; vgl. Schenkel: Die christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens, Bd. 2, Abthlg. 2. Wiesbaden 1859, S. 671.

[59]) Walch Bd. 9, S. 1895, 1925, 1965f., 2066, 2134, 2193; vgl. Köstlin: a. a. O. Bd. 1, S. 71f., 75, 79.

[60]) Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Chr. a. a. O. S. 531 ff.

erinnert, sowie er mit Rücksicht auf dieselbe den Beginn des sichtbaren Einflusses der Mystik auf unseren Reformator konstatirt.[61]) Auch Dorner selbst verschliesst sich in der Beurtheilung dieses Sermons[62]) wie der Christologie Luthers im Ganzen, welche wir ihm verdanken, den unsere Ansicht unterstützenden Erwägungen nicht. Wenn er zwar einerseits versucht, bei dem Reformator einen wichtigen Fortschritt in der Lehre von der Person Christi darzuthun, so will er doch andererseits kein fertiges Dogma nachweisen, welches derselbe hinterlassen hätte. Vielmehr werden wir auf ein Weiterstreben aufmerksam gemacht, das, wie nicht verschwiegen wird, durch einen Rückfall auf den vorreformatorischen Standpunkt wesentlich beeinträchtigt ist.[63]) So wird man ihn auch nicht dahin verstehen dürfen, als ob die „neue Weisheit" oder die „neue Sprache", die Luther gelegentlich in seiner Lehre von Christus zu besitzen vorgiebt, eine fertige neue Theorie bedeuten solle.[64]) Luther seinerseits bezeichnet ohne Frage damit theils nur die christliche Auffassungsweise im allgemeinen im Unterschied von der heidnischen und jüdischen, theils das Ungenügende der bisherigen Philosophie, welcher er den Affekt des Glaubens und die Uebervernünftigkeit oder gar Widervernünftigkeit des Gedankens der Menschwerdung Gottes entgegenhält.[65]) Die letztere Vorstellung enthält eine theoretische Skepsis, die an sich schon ungeeignet ist, ein positiv dogmatisches Bild zu unterstützen; und es ist

[61]) Köstlin a. a. O. Bd. 1, S. 99ff., 103f.

[62]) Dorner a. a. O. S. 536, wo es in Bezug auf die vorliegende Predigt heisst: „Aber allerdings, das erhellt hier noch nicht, ob er Christi Menschwerdung nur als Mittelzweck für uns oder als bleibenden Zweck und als Gut an sich denkt."

[63]) Dorner: a. a. O. S. 567f., 605, 613, 618ff.

[64]) Dorner: a. a. O. S. 537, 541, 618; Gesch. der prot. Theologie, S. 191f.

[65]) Walch Bd. 7, S. 1738f. (vgl. S. 1625; Bd. 8, S. 97, 691f., 1613f.); Lutheri opp. lat. var. arg. Vol. IV, S. 461ff., 488ff.; vgl. Walch Bd. 10, S. 1324f., 1317; Bd. 11, S. 274ff.

nicht wahrscheinlich, dass ihm ein solches dabei vorgeschwebt habe.[66])

Mit unbestreitbarem Rechte bemerkt jedoch Dorner, welches Gewicht von Luther auf das wahre menschliche Dasein Christi gelegt worden ist, und wie er sogar einen Blick für das Moment des Werdens und die menschliche Entwickelung der Person des Erlösers gehabt hat.[67]) Luther selbst begründet das u. a. damit, dass er gleichsam a posteriori, nicht auf spekulativem Wege oder von dem Begriff der Gottheit ausgehend, das Wirklich-Göttliche finden wolle. Damit gesteht er allerdings wiederum, dass es sich ihm doch stets um die Beziehung der menschlichen Seite in Christo zur Gottheit, die sich daran heftet, handelt;[68]) und es überrascht uns nicht, wenn er mit gleicher Bestimmtheit die Gottheit Christi wie dessen Menschheit zur Darstellung bringt. Das erforderte ja auch einfach das religiöse Interesse, das ihn an die Person des Erlösers fesselte.[69]) Indem

[66]) Man beachte, dass wenn Luther diese oder jene christologische Vorstellung verwirft, so z. B. die, dass die menschliche Natur von der göttlichen als einem suppositum getragen werde, dass er dann ausdrücklich auf die Angabe eines die Sache besser erklärenden Ausdruckes verzichtet. Vgl. Walch: Bd. 10, S. 1377 ff.; De Wette: Bd. 6 (hinzugefügt von Seidemann), S. 285.

[67]) Dorner: a. a. O. S. 543 ff.

[68]) Vgl. oben S. 26 f.; Walch Bd. 7, S. 2046, 2124, 2568 ff.; Bd. 8, S. 85 ff., 149 ff., 736, 718 ff.; Bd. 16, S. 2728; Luth. opp. exeg. IV, S. 290 ff. Die Gottheit in der Gottmenschheit vergleicht L. dem Zucker im Zuckerwasser.

[69]) Gott in Christo: das ist der Kern seiner Theologie und Christologie. So sagt er in der Erklärung der ökumenischen Symbole: „Denn also ist es beschlossen (spricht St. Paulus Coloss. 2, 9), dass in Jesu Christo hat wohnen sollen leibhaftig oder persönlich die ganze völlige Gottheit; also dass wer nicht in Christo Gott findet oder krigt, der soll ausser Christo nimmer mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über den Himmel, unter die Hölle, ausser der Welt führe“ (Walch Bd. 10, S. 1205); vgl. Bd. 8, S. 84 ff, und dazu die obigen Stellen; Bd. 9, S. 1063, 2583 ff., und daraus: „ob wir nun wohl sagen und bekennen sollen, der Mensch Christus sei unser Erlöser, so sehen wir doch in solchem Bekenntniss nicht auf den Menschen Christum wie auf einen andern Menschen; sondern wir sagen: das ist ein Mensch nicht ohne Gott und seine Gnade wie wir sind. Der Mensch

wir auf diese Weise beide Seiten, Göttliches und Menschliches, betont sehen, so darf nicht geleugnet werden, dass ihm hinsichtlich der Person Christi beides in seiner abstrakten Unterschiedenheit verschwindet, und er vielmehr in dem als Totalität angeschauten Erlöser eine innige Durchdringung und konkrete Einheit von Gottheit und Menschheit vor Augen hat. Darauf zielt auch seine Verwendung der communicatio idiomatum.[70]) In anthropologischer Beziehung entspricht dem sein Glaubensprincip, nach welchem auch wir uns in der Tiefe und dem Innern unseres Personlebens durch Christum mit Gott schlechthin versöhnt wissen sollen.[71]) Dennoch macht das Ganze seiner specifisch christologischen Aeusserungen nicht den Eindruck, dass es ihm gelungen ist, jene unmittelbare Intuition begrifflich auf neue Weise zu vermitteln und namentlich, worauf es besonders ankam, in genetischer Hinsicht zu erklären.[72]) So zeigt sich, dass er hier als Theologe über die Tradition nicht hinauskam, dass er die neue Sprache, die er suchte, noch nicht gefunden hat.[73]) Aus diesem Grunde wagt denn auch Dorner nicht mehr zu behaupten, als dass in des Reformators

Christus ist geadelt und erhaben über alle andere Menschen, darum, dass er mit der Gottheit ganz vereinigt ist. . . Darum scheidet sich allhier dieser Mensch gar weit von uns, und wird auch sogar vereinigt mit der Gottheit, dass er von wegen seiner Menschheit von dem ersten Gebot nicht kann ausgeschlossen werden“ (S. 2596f.); vgl. aus der Auslegung des 110 Ps. vom Jahre 1539: Erl. Ausg. Bd. 40, S. 47ff.

[70]) Vgl. Dorner: a. a. O. S. 537ff.; Gesch. der Prot. Theol. S. 190ff.

[71]) Siehe weiter unten; auch Dorner: Entwicklungsgeschichte u. s. w. a. a. O. S. 512ff., 517ff.

[72]) Dorner gesteht ebenfalls: „dass das Bild des ganzen und einigen Christus für Luthers Glaubensleben die centrale und ursprüngliche Intuition ausmacht, die Seite des Werdens aber noch zu wenig dialectisch durchgebildet und durchdacht ist“ (a. a. O. S. 565); vgl. S. 566.

[73]) Wir müssen es daher den heutigen Lutheranern verzeihen, dass auf sie diese neue christologische Weisheit Luthers keinen Eindruck macht. Vgl. gegen Dorner: Harnack a. a. O. S. 99ff.; Thomasius a. a. O. 2. Theil 2. Aufl., S. 334f.; Philippi: Kirchliche Glaubenslehre, 4. Bd. (1. Hälfte). 2. Aufl. Stuttgart 1868, S. 242ff.

Glaubensprincip auch „eine höhere Gottesidee", und in desselben Anschauung der einheitlichen Person Christi „ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen eingehüllt" sei.[74]) Hiernach handelt es sich also um Enthüllung von mehr oder weniger verborgenen Gedanken; womit der subjektiven Interpretation der Worte unseres Reformators Spielraum gelassen ist, und es dabei leicht zweifelhaft wird, ob man auch im Sinne des letzteren das nur Angedeutete in feste dogmatische Begriffe umsetzt.[75]) In dieser Beziehung scheint es uns mindestens sehr fraglich zu sein, ob er, wie Dorner annimmt,[76]) wie aber Harnack ausdrücklich bestreitet,[77]) die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die er in Christo sieht, über die Person Christi direkt hinausgreifen lässt. Denn unzweifelhaft ist es, dass er alles Menschliche ohne Christum und ausser Christo unendlich tief stellt, ja gottfeindlich denkt, so dass also alle wesenhafte Vereinigung von Gottheit und Menschheit immer erst von Christo abzuleiten wäre, und man, da nun alle übrigen Menschen Christo entgegen stehen, bei jener Voraussetzung einen doppelseitigen oder gar doppelsinnigen Begriff des Menschlichen gewänne. Darauf macht schon der erstere Theologe aufmerksam;[78]) doch ist es namentlich von Thomasius bemerkt worden.[79])

[74]) Dorner: a. a. O. S. 517, 538.

[75]) Dass man in dieser Beziehung zu verschiedenen Urtheilen kommen kann, will auch Dorner nicht lengnen; vgl. a. a. O. S. 552.

[76]) Dorner: a. a. O. S. 537 ff.

[77]) Harnack: a. a. O. S. 106.

[78]) Dorner sagt z. B.: „Diesem neuen und wahren Begriff vom Menschen, der freilich nicht dem Menschen in seiner Unmittelbarkeit (dem natürlichen Menschen) gilt, sondern erst durch eine göttliche Geschichte in Christus zuerst, durch ihn in uns sich realisirt, entspricht es aber vollkommen, ja er verlangt, dass ihm göttliche Prädicate zukommen" (a. a. O. S. 542); vgl. S. 618.

[79]) Thomasius urtheilt scharfsinnig über diese Christologie: „Der Dualismus zwischen beiden Naturen ist überwunden. Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist?" vgl. Thomas. a. a. O. S. 341.

So liesse sich eine innere Einheit beider Seiten im Sinne Luther's nur als die an und für sich vorhandene, niemals erlöschende Empfänglichkeit der menschlichen Gattung für die Gottmenschheit Christi verstehen. Allein selbst eine dahin zielende unvertilgbare Gottebenbildlichkeit des ursprünglichen Menschen ist schwach genug angedeutet.[80]) Noch bedeutsamer aber ist es, dass des Reformators Lehre von der Sünde und seine Auffassung des Sündenfalles, der ihm zufolge, wie bekannt, eine Verderbniss im Wesen oder in der Natur des Menschen sein soll,[81]) die Idee des paradiesischen Menschen für die Soteriologie fast ganz unwirksam werden lässt.[82]) Es ist wohl keine Frage, dass er in seiner zusammenhängenden Erklärung der Genesis den selbstständigen Werth der Kreatur überhaupt und des natürlichen Menschen insbesondere am meisten anerkennt. Gerade dort hebt er jedoch hinsichtlich der Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht weniger wie auf anderen Gebieten die alles Menschliche schlechthin überragende Transcendenz und Willkür Gottes hervor.[83]) Falsch wäre es ferner, ihm die klar gedachte Vorstellung unterzulegen, dass Christus hätte erscheinen müssen, auch wenn Adam und seine Nachkommen nicht gesündigt hätten.[84]) Dem steht nicht sowohl entgegen, dass er keinen

[80]) Vgl. Lutheri opp. exeg. Erl. Vol. 1, S. 107 ff.; Dorner: a. a. O.

[81]) Vgl. Köstlin a. a. O. Bd. 2, S. 356.

[82]) Siehe weiter unten.

[83]) Von Gott wird dort gesagt: „Non enim difficile aut impossibile ei erat, producere Filium suum in mundum sine matre, sed voluit uti femineo sexu. Poterat item ex virgine subito formare corpus, sicut ex luto Adamum, ex costa Adae Evam. Non placuit hoc, sed servavit ordinem a se conditum“ „Magna sane consolatio est, quod non placuit Deo Filium suum fieri hominem ex alia materia, quam de genere humano, ut fieret frater noster et nos amplissima dignitate ornaret, quod Deum habemus natum et hominem factum in nostra carne et sanguine“ (Luth. opp. exeg. Vol. V, S. 263).

[84]) Vgl. Köstlin: a. a. O. Bd. 2, S. 387: „An eine Menschwerdung des Gottessohnes, welche nicht erst um der Erlösung willen erfolgt wäre, sondern schon ursprünglich zur Realisirung der Idee des Menschen gehört hätte, hegt er keinen Gedanken“.

ewigen Rathschluss Gottes betreffs der Sendung Christi kennt; sondern vielmehr, dass er, die gesammte Heilsgeschichte der Menschheit im Lichte der Ewigkeit betrachtend, niemals behauptet hat, dass der Eintritt der Sünde ein zufälliges Ereigniss und nicht ebenfalls von Ewigkeit her irgendwie versehen gewesen sei.[85])

Haben wir gesehen, wie die von Luther behauptete Zusammengehörigkeit des göttlichen und menschlichen Wesens in Christo keine unbegrenzte oder anthropologisch nothwendige ist, so fällt es nicht auf, dass man auch den Gegensatz, der in seiner Christologie übrig bleibt, ins Auge fasst, indem man bald den göttlichen, bald den menschlichen Faktor zur Hauptsache macht. Am nächsten liegt es hier, wie auch Dorner bemerkt,[86]) auf das principielle Uebergewicht der göttlichen Natur zu achten, und in Folge dessen von Doketismus zu sprechen. Von diesem Standpunkte aus hat uns namentlich Weisse Luther's christologische Anschauungen geschildert.[87]) Findet dieser Gelehrte doch darin einen „durchaus idealen Begriff von Christus", so dass er nun in der Hervorhebung des idealen oder des historischen Christus eine Grunddifferenz der beiden evangelischen Kirchen erblickt.[88]) Das Recht dieser Auffassung kann man ihm nicht bestreiten, sofern man bei der einen Hälfte der christologischen Aeusserungen des Reformators stehen bleibt. Ja in dogmatischer Hinsicht dürfte auch der Schwerpunkt des Ganzen auf diese Seite fallen. Nicht minder begründet sich die Trennung der beiden evangelischen Kon-

85) Vgl. Julius Müller: Dogmatische Abhandlungen, Bremen 1870: Untersuchung der Frage, ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre. Müller macht hier geltend, dass Luther im gr. Katechismus sage: „Ob id ipsum nos creavit Deus, ut nos redimeret"; vgl. Symbol. Bücher v. Müller, S. 460.

86) Dorner: a. a. O. S. 548. 552, 618f., 661.

87) Weisse: a. a. O.

88) Vgl. Weisse: a. a. O. S. XIII, 40ff., 53f., 64ff., 79, 81, 195ff., 235f.

fessionen im Zusammenhange mit dieser Voraussetzung, namentlich so weit sie durch den lutherischen Dogmatismus besiegelt wurde.[89]) Dem entgegen hat man gerade Luther's Werthlegen auf die Menschheit Christi nicht so gering anschlagen können und gemeint, dass man im Blick auf sie bei dem Gleichgewicht beider Naturen zur Bildung einer Totalanschauung der Person des Erlösers nicht stehen bleiben dürfe.[90]) Darauf, dass letzterer aus soteriologischen Gründen diese Gleichartigkeit Christi mit uns hervorhebt, haben wir bereits aufmerksam gemacht. Dazu tritt, wenn wir mehr ins einzelne gehen, noch der ethische Grund, unsere Nachfolge Jesu zu ermöglichen, besonders aber die Auffassung des Werkes Christi, sofern es durch priesterliche Stellvertretung unsere Erlösung und Versöhnung mit Gott zu bewirken hat. Denn, wie uns Ritschl mit Recht sagt, das priesterliche Amt Christi ruht namentlich auf seiner Menschheit.[91]) Dass aber Luther den Erlöser in diesem priesterlichen Wirken anschaut, lässt sich, wie wir noch im Zusammenhange mit seiner Lehre vom Glauben nachweisen werden, nicht bestreiten. Zu denjenigen, welche demgemäss das Menschliche in Christo hervorragen sehen, gehört der zuletzt genannte Theologe. Ihm scheint das schon aus dem Katechismus hervorzugehen. Dort findet er zwar die Gottheit Christi „theoretisch“ ausgesprochen, aber gelöst von desselben Menschheit, so dass die Identität des auferweckten Christus, „welcher in Kraft seiner Gottheit unser

[89]) Eine relative Anerkennung dieser Behauptungen Weisse's findet man bei Güder in dem Vorwort zu Schneckenburger: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes 1. Theil. Stuttgart 1855, S. XXI ff. Mit dieser Bestimmung harmoniren auch andere Deutungen der obigen konfessionellen Differenzen. Vgl. die gute Uebersicht über die verschiedenen Versuche, letztere zu formuliren bei Voigt: Fundamentaldogmatik, Gotha 1874, S. 397 ff.

[90]) Stellen aus Luther's Werken, welche die Menschheit Christi schildern und betonen, findet man gesammelt bei Dorner: a. a. O. S. 515 f., 543 ff., 553 ff.; bei Köstlin: a. a. O. S. 386 f., 390 f., 400 f.; bei Thomasius: a. a. O. S. 326 ff.; bei Heppe: a. a. O. S. 89 ff.

[91]) Ritschl: a. a. O. Bd. 3, S. 344 ff., 372, 380 f., 382 f.

Herr ist", mit dem von der Jungfrau geborenen Menschen als zweifelhaft erscheine. So gewinnt er den Eindruck, dass dort die Behauptung jener Gottheit „einer theoretischen Decoration" gleich ist, und „dass der Unterricht aus dem Lutherschen Katechismus immer so viele socinianische Eindrücke zurücklässt, oder sogar nicht einmal diejenige specifische Dignität Christi mehr zur Ueberzeugung bringt, welche der Socinianismus noch aufrecht erhält".[92]) Hiernach kann es auch nicht auffällig sein, dass Ebrard der lutherischen Christologie den Vorwurf des Nestorianismus gemacht hat.[93]) Schenkel endlich, der über Luther's Christologie ziemlich ungünstig urtheilt, fasst die beiden von uns geschilderten Anklagen des Reformators zusammen, indem er zunächst die, wie er meint, aus der katholischen Mystik stammende Bevorzugung des Göttlichen in Christi Person tadelt, dann aber auch bemerkt, dass durch andere Wendungen die Gottheit derselben, namentlich hinsichts ihrer Wirklichkeit, gefährdet sei. Zugleich behauptet er die engste Verbindung dieser Christologie mit der Lehre vom Abendmahl.[94]) Darüber aber, ob wir dennoch in dem besprochenen Dogma bei

[92]) Ritschl a. a. O. S. 346. R. sieht überhaupt in der orthodoxen Darstellung des priesterlichen Geschäftes Christi eine direkte Beförderung des Rationalismus und Beeinträchtigung der Gottheit des Erlösers (a. a. O. S. 345). Beachtenswerth ist es daher, wie Luther zum Erweis der Menschheit Christi nicht darauf Gewicht legt, dass derselbe von einer Jungfrau, sondern darauf, dass er von einem Weibe geboren sei; „denn Jungfrau", sagt er, „ist nicht ein Name und Stand der Natur. Aber Weib ist ein Name und Stand der Natur, dem von Natur zustehet, Frucht zu tragen und Kind gebären. Also ist Christi Mutter ein wahrhaftig natürlich Weib, und hat diese Frucht bracht: doch aus ihr selbst allein, nicht aus einem Mann: darum ist sie ein Jungfräulich Weib und nicht schlecht eine Jungfrau. Es ist dem Apostel (Paulus) an dieser Geburt mehr gelegen, denn an der Jungfrauschaft Mariä": Walch Bd. 12, S. 309 (aus einer Predigt über Gal. 4, 1—8).

[93]) Dorner: a. a. O. S. 538.

[94]) Schenkel: Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters, 2. Aufl. Schaffhausen 1862, S. 182 ff.

Luther einen Fortschritt über das traditionell Gegebene anzuerkennen haben, äussert er sich widersprechend.[95])

Wir nun können nicht leugnen, dass es in der Unvollkommenheit des dogmatischen Standpunktes unseres Reformators selbst begründet ist, dass namhafte Theologen zu so verschiedenen Resultaten in der Beurtheilung seines in Rede stehenden Dogmas gelangt sind. Trotzdem dass er die Flügel zu einem höheren Fluge regt, zieht ihn das Gewicht der alten Zwei-Naturenlehre immer wieder zu Boden, und jene Ansätze verlaufen sich nicht selten in nicht eben fruchtbringende Bewegungen nach rechts und links oder in mystische und rationalistische Ideenverbindungen. So wird es uns auch nicht möglich sein, durch die Pforte seiner dogmatischen Christologie in den Kreis seiner bahnbrechenden Gedanken einzutreten.

Wie in grossen und schöpferischen Naturen das theoretische System mit dem innigsten Streben und dem Ganzen der Persönlichkeit zusammenhängt, wie diese Einheit überhaupt offenbar wird, so bald als wir uns auf dem Felde der wahrhaft religiösen Ueberzeugungen bewegen,[96]) so wird auch ein gewisses Urtheil über Luther's persönlichen Charakter mit dem über seine Lehre in Wechselwirkung stehen. Wir haben hierauf zu achten, insofern es auf die Methode unserer Untersuchungen von Einfluss ist. Die Vertreter der exklusiv lutherischen Dogmatik, welche zugleich möglichst unbeschränkte Verehrer des Mannes sind, der seinen Namen ihrer Konfession geliehen hat, pflegen uns auch seine Lehre als eine verhältnissmässig fertige vorzuführen und weder auf seine Kämpfe mit Problemen, die er nicht zu bewältigen verstand, noch auf die Wandlungen, denen seine Theologie zu verschiedenen Zeiten und unter dem Einfluss

[95]) A. a. O. S. 183 zu vergleichen mit S. 188.

[96]) In der Schrift de servo arbitrio sagt Luther selbst a. a. O. S. 166: Ex affectu vero potius, quam ex sermone metiendi sunt homines, tam pii, quam impii". Vgl. dazu die Definition: „neque enim consistit christianismus in scientia, sed in affectu" (Lutheri Scholia in Esaiam: opp. exeg. Erl. Vol. XXII, S. 40).

verschiedener Mächte unterworfen war, genügend aufmerksam zu machen.[97]) Auf der anderen Seite treten uns solche entgegen, die in seinem Lebenswerke wie in seiner Lehre überhaupt nur etwas mehr oder weniger in sich Gebrochenes, einen grossen Anlauf, ohne den entsprechenden Erfolg, also vornehmlich ein gigantisches Ringen oder eine Umwälzung des Bestehenden ohne Kraft der Neuschöpfung sehen wollen. In dieser Beziehung pflegt man zwei Perioden seines öffentlichen Lehrens und Handelns zu unterscheiden, die einander in jener schroffen Weise widersprechen sollen. Wir begegnen dieser Auffassung namentlich bei den Vertretern einer extrem konservativen oder liberalen Theologie, die sich in diesem Falle dadurch unterscheiden, dass die einen die Anfänge des Reformators, die anderen das Resultat, zu welchem er gelangt ist, preisen oder bedauern. Ein Beispiel, wie weit man in der Verurtheilung der reformatorischen Sturm- und Drang-Periode Luther's gegangen ist, liefert eine Schrift von H. Vorreiter.[98]) Er glaubt in der Art der Polemik des Reformators gegen Rom einen Mangel an Frömmigkeit sehen zu müssen; er hält seine Abhängigkeit von den Humanisten und seine Verbindung mit Hutten und den fränkischen Rittern für eine unchristliche und revolutionäre, und erkennt darin ein entscheidendes Abweichen von der Bahn einer gesunden und erfolgreichen Reform. Vornehmlich nimmt er die Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation“ als eine weit mehr einreissende als bauende in Anspruch.[99]) Wenn diese Kritik endlich an dem Begriffe Luthers von der Kirche, die

[97]) Dieser Mangel haftet auch Luthardt's Darstellung der Ethik Luther's an; vgl. oben S. 15.

[98]) Heinrich Vorreiter: Luthers Ringen mit den antichristlichen Principien der Revolution, Halle 1860.

[99]) Vgl. a. a. O. S. 300ff., 369ff., 377ff, 392f. Auch Stahl sah in dieser Schrift an den Adel wenigstens einen „revolutionären Beisatz“ und sagt: „Der Gang Luthers war allerdings ein riesenhafter auch in der Verneinung“; vgl. Stahl: Die lutherische Kirche und die Union, 2. Aufl. Berlin 1860, S. 17f.

nur als eine unsichtbare gedacht werde, das Fehlschlagen der Reformation erweisen will, so sieht sie nicht einmal, wie das sonst bei ähnlichen Beurtheilungen der Fall ist, in dem späteren Luther das Abstreifen des jugendlichen Heisssporns.[100]) In dieser milderen Weise hat Dieckhoff hierüber geurtheilt.[101]) Ein Vertreter der gerade entgegengesetzten Auffassung war schon Gottfried Arnold, dem wir aus neuerer Zeit den reformirten Heinrich Lang hinzufügen.[102]) Letzterer erkennt in Luther von vornherein eine Doppel-Persönlichkeit ohne innere Einheit. Theils schildert er ihn uns als den kühnen Reformator, als den Helden der deutschen Nation, theils als einen düsteren Kirchenmann. Vor dem Aufenthalte auf der Wartburg soll er in dem Lichte des ersteren Bildes erschienen sein, nach dieser Zeit in der Dunkelheit des zweiten.[103]) Als Persönlichkeit im Ganzen wird er aber, was dabei nicht auffällig sein kann, dem Mittelalter zugewiesen.[104]) In ähnlicher Weise wird dann sein Gottesbegriff als ein sich widersprechender und seine Idee von der Kirche als eine ganz unvollendete, in den Zwiespalt von Wort und That auslaufende, dargestellt.[105])

[100]) Wie Vorreiter so denken auch Leo und Kliefoth; vgl. Dorner Gesch. d. prot. Theol. S. 119. Kliefoth vertrat in jüngeren Jahren aber einen gemässigteren Standpunkt auch in dieser Hinsicht.

[101]) Vgl. Dieckhoff: Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, Berlin 1865.

[102]) Heinrich Lang: Martin Luther, ein religiöses Charakterbild, Berlin 1870.

[103]) Vgl. a. a. O. S. 60ff., 106ff.

[104]) Vgl. noch a. a. O. S. Vf.

[105]) Vgl. a. a. O. S. 48ff., 72ff., 107ff., 119ff. Ebenso geht Kattenbusch viel zu weit, wenn er in des Reformators Leben unterscheidet: eine „Zeit, wo Luthers Genius noch ungebrochen war“ und „wo Melanchthons Geist ihn überwunden hatte“. Ich glaube nicht, dass er sich mit Recht für diesen allgemein gehaltenen Satz auf Ritschl's Abhandlung über „Die Entstehung der lutherischen Kirche“ (Zeitschrift für Kirchengesch. herausg. von Th. Brieger, Bd. 1, Heft 1, S. 51ff.) beruft. Vgl. Kattenbusch a. a. O. S. 223.

Dass man, wie wir gezeigt haben, von so verschiedenen Voraussetzungen aus zu einem so ähnlichen Urtheil gelangt, ist nun freilich ein Beweis, dass die beurtheilte Sache selbst daran nicht unschuldig sein kann. Wir werden damit an die menschliche Beschränktheit der theoretischen und praktischen Leistungen Luther's erinnert[106]) und davor gewarnt, alles Unklare und Widerspruchsvolle, das sich in seinen Ansichten findet, nur zu seinen Gunsten auszulegen. Doch wird man auch von jenen extremen Kritiken sagen müssen, dass sie nicht allein einander entgegentreten, sondern dass auch jede sich selbst widerspricht; insofern nämlich das Zeugniss der Geschichte, die historische Grösse des Reformators der Kirche jenes übertriebene Auseinanderreissen seiner Erscheinung und die Aufhebung ihrer inneren Einheit unmöglich macht. Und diese geschichtliche Werthschätzung nehmen doch auch jene Beurtheilungen zum Ausgangspunkte. Bei genauerem Einblick wird sich uns daher auch zeigen, dass er zwar zu verschiedenen Zeiten verschieden dachte und vieles, was er unternahm, nicht durchführte, dass sich aber trotzdem eine Kontinuität seiner Lehrentwickelung nachweisen lässt, und dass er Selbstständigkeit genug besass, um auch unter veränderten Umständen seine Ideale festzuhalten und sich seine Ziele nicht ganz aus den Augen rücken zu lassen. Es ist allerdings nicht immer ganz leicht in der Beurtheilung des Einzelnen in dieser Beziehung das Richtige zu treffen. Begnügt man sich mit einer oberflächlichen Betrachtung, so begeht man leicht einen doppelten Fehler. Da er nämlich mit einem ziemlich beschränkten Vorrath biblischer und dogmatischer Begriffe operirt, so verstecken sich, was wir zunächst bemerken, bei ihm

106) Diese hat ja auch Luther selbst mehrfach anerkannt. Vgl. z. B. seinen bekannten Protest vom Jahre 1522 gegen eine nach seinem Namen zu nennende Kirche: Walch Bd. 10, S. 420f.; ferner den Vergleich, den er zwischen Melanchthon und sich angestellt hat: Lutheri opp. l. v. arg. Vol. VII, S. 490ff. Auch hat er uns eine genaue Anweisung hinterlassen, dass und wie wir seine Schriften kritisch lesen sollen. Ja zur Uebung räth er uns sogar, sie skeptisch zu behandeln: De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 424f.

verschiedene Auffassungen unter den gleichen, vielleicht nur etwas anders angewendeten Ausdrücken. Andererseits kann der Umstand, dass er überhaupt seine theologischen Ansichten niemals in einem systematisch geordneten und äusseren Zusammenhange giebt, sondern sie sich bei den verschiedensten Gelegenheiten, im Kampfe mit mannichfachen Gegnern, auch in sehr verschiedener geistiger Verfassung, meist endlich theoretisches und praktisches Interesse verbindend, herzustellen genöthigt war, die innere Einheit geringer erscheinen lassen, als es in der That der Fall ist. Dass er aber nach Maassgabe seiner energischen Natur einzelne zur Diskussion kommende Gedanken gelegentlich in einer Schärfe vertritt, die er hinterher nicht mehr festhielt, beweist noch nicht, dass er sich zu anderen Zeiten für das Gegentheil entschieden hat.

Es nöthigen uns also die vorstehenden Erwägungen, die verschiedenen Stufen seiner theologischen Entwickelung nicht unberücksichtigt zu lassen, auch einzelne seiner Hauptschriften, welche diese Stufen bezeichnen oder ein Ganzes für sich ausmachen, gesondert ins Auge zu fassen. Wir haben uns ausserdem vorgenommen, seiner Lehre vom Gesetze eine hervorragende Aufmerksamkeit zu schenken; weil nämlich ihr Einfluss auf die Entwickelung seiner ganzen Theologie bisher noch nicht genügend berücksichtigt wurde, wie sie auch besonders geeignet scheint, die sich stetig offenbarende Einheit und die Veränderungen derselben anschaulich zu machen; und weil sie überhaupt einen der wichtigsten Punkte ergiebt nicht allein für Luther's eigene Ethik und Dogmatik, sondern auch für die Weiterbildung unserer ethisch-religiösen Vorstellungen im Anschluss an das von den Reformatoren zunächst nur in unvollkommener Weise Dargebotene.[107]) Hat es doch der letztere selbst offen ausgesprochen,

[107]) Am eingehendsten ist Luther's Lehre vom Gesetze bisher behandelt, bei Köstlin a. a. O. Bd. 2, S. 498 ff.; Harnack a. a. O. S. 475 ff., wo namentlich das Verhältniss von Gesetz und Evangelium erörtert ist; Held: De opere Jesu Christi salutari quid Lutherus senserit, demonstratur. Göttingen 1860, S. 70 ff., 92 ff., 135 ff., 253 ff.; Schenkel: a. a. O. S. 154 ff.

dass wir in der Frage vom Gesetze und dessen rechter, praktischer Verwendung noch ein ungelöstes Problem der schwierigsten Art besitzen. So schliesst ein Schreiben desselben an Melanchthon vom Jahre 1530, welches von den Menschensatzungen im Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Gesetze des Wortes und Geistes handelt, mit dem Geständnisse: „De legibus difficillima omnium quaestio, a multis varie tentata, sed a nullo unquam expedita. Hoc facit 1) imperfecta notitia spiritus, 2) malitia humana.“ [108])

(§ 41 bis § 45); Weisse: a. a. O. S. 39ff.; Frank: Die Theologie der Concordienformel, Bd. 2, Erlangen 1861, S. 243ff. Letzterer berücksichtigt besonders Luther's Stellung zum Antinomismus des Agricola. Einige Aussprüche des Reformators über das Gesetz sind gesammelt bei Lomler u. s. w. und Dr. Ernst Zimmermann: Geist aus Luthers Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urtheile des grossen Reformators, Zweiter Bd. Darmstadt 1829, S. 303ff.

[108]) De Wette: a. a. O. Bd. 4, S. 122ff.

Die Schrift „de servo arbitrio“ und ihre Lehre vom Gesetze.

Unter den zahlreichen uns erhaltenen Schriften Luther's, die theils seiner eigenen Feder, theils der treuer Zuhörer seines Wortes entstammt sind, besitzt die von ihm gegen Erasmus gerichtete, welche „de servo arbitrio“ oder von der Unfreiheit des menschlichen Willens handelt, eine ganz hervorragende Bedeutung. Sie bekundet am meisten von allen einen philosophischen Zug und legt ein beredtes Zeugniss von dem spekulativen Talente ab, welches dem Reformator unter seinen vielen übrigen Geistesgaben als keine der geringsten beschieden war. Sie ist auch in systematischer Hinsicht seine vorzüglichste Produktion und bildet überhaupt den Höhe- und Schlusspunkt seiner specifisch dogmatischen Leistungen. Nach dieser gewaltigen Schrift hat er seine maassgebenden dogmatischen und ethischen Grundsätze niemals wieder in einer derartig principiellen Weise und in einem verhältnissmässig so geschlossenen Zusammenhange, sondern mehr gelegentlich und aphoristisch oder mit Rücksicht auf unmittelbar vorliegende praktische Bedürfnisse und in Beziehung auf specielle Fragen, sei es in Kommentaren und Predigten, sei es in Bekenntnissen, Gutachten oder sonstigen kleineren Streit- und Gelegenheitsschriften ausgesprochen. Einen allgemeineren Werth kann man freilich seiner Schrift „von Conciliis und Kirchen“, die aus dem Jahre 1539

stammt, beilegen; und sie gehört jedenfalls zu den umfassendsten späteren Darstellungen seines theologischen Standpunktes. Doch ist es bezeichnend für den Entwickelungsgang unseres Reformators, dass sie ein überwiegend kirchen- oder dogmengeschichtliches, nicht aber ein hervorragend dogmatisches Gepräge trägt.[1])

Auch formell hat er sich in der Schrift de servo arbitrio zum reinsten und uneingeschränktesten Dogmatismus bekannt. Während ihm sein humanistischer Gegner als direkter Beförderer des Skepticismus erschien, fühlte er sich selbst als den Vertreter des unfehlbaren H. Geistes und hielt er seine Lehre für eine a priori vor und über aller menschlichen Erfahrung feststehende;[2]) wobei er ohne Frage die nothwendige Unterscheidung zwischen undiskutirbaren religiösen Principien und deren theologischer Begründung und Entfaltung weder ausdrücklich feststellt noch unbewusst inne hält. Darum hat man auch nicht ohne Grund in diesem Buche die Anzeichen einer sich nach den Bauernkriegen bei den Evangelischen ausbildenden kirchlichen Orthodoxie gefunden.[3]) Zu diesem Dogmatismus ist Luther aber nicht erst damals und aus äusseren Gründen allein getrieben worden. Bereits im Streite mit König Heinrich VIII. von

[1]) Siehe die Schrift bei Walch: Bd. 16, S. 2615 ff. Ueber sie vgl. Köstlin: Martin Luther, Bd. 2, S. 403 ff.

[2]) Vgl. Lutheri opp. l. v. a. Vol. VII, S. 119 ff.: „Spiritus sanctus“, ruft Luther dem Erasmus dort zu: „non est Scepticus nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores“ (S. 123 f.). Im Jahre 1534 hat er dieses Bekenntniss wiederholt. „Unde“, schreibt er damals, „et in meo Servo Arbitrio in Erasmi theologia reprehendi istam Scepticorum sententiam; necesse est enim in ecclesia certum dogma, certum verbum Dei haberi, cui certo et secure possimus credere et in eadem certitudine fidei et vivere et mori“ (Lutheri opp. lat. v. a. VII, S. 529). Er meint zugleich, dass die katholische Kirche überhaupt eine solche dogmatische Glaubensgewissheit, die nur auf Gottes Wort stehe, verwerfe (a. a. O. S. 529 f.).

[3]) Vgl. Hagen: Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1868, Bd. 3, S. 176 ff.

England, behauptet er, seine Dogmen als absolute und himmlische Wahrheit zu besitzen;[4]) und seinem Kampfe mit Rom lag schon lange eine ähnliche Zuversicht zum Grunde. Die nachherige kirchliche Rechtgläubigkeit hat ferner auch nicht denselben dogmatischen Inhalt wie die Schrift von der Knechtschaft des menschlichen Willens; wohl aber bildet sie sich wesentlich unter dem Einfluss der darin herrschenden Ideen, wie wir noch näher sehen werden, aus.

Der Art, wie wir die in Rede stehende Schrift unter den Werken Luther's schon äusserlich hervorragen sahen, entspricht auch dasjenige, was letzterer über den Werth ihres Inhaltes zu sagen weiss. Seiner Meinung nach handelt es sich in ihr um den Kardinalpunkt seiner ganzen Theologie, so dass ihm im Vergleiche hiermit der ganze vorhergegangene, äussere, kirchliche und reformatorische Streit um das Papstthum, das Fegefeuer und den Ablass als von entschieden untergeordneter Bedeutung erscheint.[5]) Er glaubt, dass es sich dagegen in der jetzt vorliegenden Frage nicht etwa nur um die Lehre von Gott im engeren Sinne, sondern um die Fundamente der Christologie, Theologie und Anthropologie, kurz um die ganze Gottes- und Selbsterkenntniss handele, mithin auch um die Grundlage aller Sittlichkeit, um die wahre Demuth vor Gott und die praktische Frömmigkeit der Christen.[6]) Fast selbstverständlich muss es uns daher erscheinen, dass er niemals die Abfassung dieses Buches zu bereuen oder die darin vertretene Lehre zu verleugnen Ursache fand;[7]) und wie es auf der Hand liegt, dass er hier wirklich den kühnen Versuch der spekulativen Ableitung seiner theologischen Gesammt-Anschauung aus einem Princip macht, so wurde ihm zwar, und nicht nur später, sondern schon in der vor-

[4]) Dort sagt L. dem Könige: „Certus enim sum, dogmata mea me habere de coelo“ (Lutheri opp lat. v. a. VI, S. 391).

[5]) De serv. arb. a. a. O. S. 127ff., 160f., 367.

[6]) A. a. O. S. 131, 153f.

[7]) Vgl. De Wette: a. a. O. Bd. 5, S. 70ff.

liegenden Arbeit selbst,[8]) der hypothetische Werth dieser ganzen Methode deutlich, ohne, dass er aber deshalb eine andere principielle Hypothese suchen oder ein neues Princip an die Stelle des bisherigen setzen konnte und wollte.

Angesichts einer solchen Bedeutung, die der Verfasser selbst seinem Werke beimaass, hat es nicht fehlen können, dass sie auch von den protestantischen Theologen anerkannt wurde. Schon Melanchthon sah in dem Streit um den freien Willen die Summe des ganzen theoretischen Theiles der Theologie Luther's.[9]) Nachdem in neuerer Zeit schon Alexander Schweizer in dem Buche de servo arbitrio nicht nur die Vertretung eines protestantischen Centraldogmas sondern „die erste protestantische Ausführung der reformatorischen Grundideen" gefunden,[10]) hat kürzlich wieder Ritschl unsere ganze Aufmerksamkeit auf dasselbe gelenkt.[11]) Diese Anerkennung aber ist

[8]) Siehe über diesen in der Beurtheilung des Buches meist übergangenen Punkt weiter unten.

[9]) Als Melanchthon des Erasmus Diatribe de libero arbitrio erhalten hatte, schrieb er letzterem: „Neque enim negare potes, quin Evangelii doctrinam complectatur Lutheri causa. Nan cum in summa disputationes Lutheri omnes partim ad liberi arbitrii quaestionem pertineant, partim usum ceremoniarum contineant, de priori jam olim animadverti te dissidere (Corp. Ref. Vol. I, S. 676). Vgl. eine ähnliche Aeusserung Melanchthon's aus dem Jahre 1521: Luth. opp. l. v. a. VI, S. 74ff.

[10]) Vgl. Alexander Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen, 1. Hälfte, Zürich 1854, S. 80ff., besonders S. 82.

[11]) Ritschl hat es für eine reformatorische That erklärt. Vgl. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung Bd. 1, S. 209f.; Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Jahrbuch für deutsche Theologie Bd. 13, S. 68ff. Man beschäftigt sich in der Regel mit der in dem Buche vertretenen Prädestinationslehre. Zur neueren Literatur hierüber vgl. Kattenbusch: Luthers Lehre vom unfreien Willen u. s. w., Göttingen 1875, S. 3. Die neueste Arbeit, die uns über dieses reformatorische Werk zu Gesicht gekommen, ist der Aufsatz von Weber: Luthers Streitschrift „de servo arbitrio", Jahrbücher für deutsche Theologie 1878 (Bd. 23), Heft 1, S. 229ff. W. erschreckt uns sogleich mit dem Satze: „Mit einer Einmüthigkeit sonder Gleichen hat die neuere Theologie das dogmatische

bis jetzt am wenigsten der Lehre vom Gesetze zu Gute gekommen. Zum Theil freilich aus begreiflichen Gründen, auf die wir noch zurückkommen werden, zum Theil indessen nicht ohne Verkennung ihres engen Zusammenhanges mit jener dogmatischen Central-Anschauung.

Eingehend spricht nun Luther in unserer Schrift von dem Wesen des Gesetzes und dessen religiöser Auktorität da, wo es sich ihm um den Schriftbeweis für seine absolute Leugnung der menschlichen Freiheit handelt. Es ist dabei zu beachten, dass er in der Führung dieses Beweises von der ihm schlechthin unerschütterlich gewordenen Voraussetzung einer vollkommenen Deutlichkeit der heiligen Schrift ausgeht [12], und dass er nicht minder einer absoluten Uebereinstimmung seines dogmatischen Standpunktes mit ihrer Lehre gewiss ist; wobei er freilich eine Auslegung nach dem äusseren Buchstaben zurückweist [13]. Nichtsdestoweniger befand er sich dabei in Verlegenheit, so lange er sich vertheidigen musste, d. h. so lange es galt, die von Erasmus zu Gunsten der menschlichen Freiheit vorgebrachten Schriftstellen zurückzuweisen. Die specielle Kontroverse, die sich hierüber entspann, übergehen wir; aber das ist hervorzuheben, dass sich unser Reformator doch genöthigt

Anathema über Luthers Streitschrift de servo arbitrio ausgesprochen" (S. 229). Zum Verständniss der Schrift Luther's selbst trägt diese Arbeit nicht eben viel bei. Den Bestand ihrer Lehre setzt sie als bekannt voraus, wendet aber zur Rechtfertigung der letzteren die kantische Erkenntnisstheorie mit ihrer Unterscheidung der intelligibeln und phänomenalen Wahrheit an: eine Unterscheidung, die man doch höchstens mit ganz bedeutenden Einschränkungen auf des Reformators Vorstellungen beziehen darf. Das wird aber nur ganz oberflächlich angedeutet, während eine derartige Bestimmung der Ausgangspunkt der Erörterung hätte sein müssen. Und so erkennt man wohl, wie der Verfasser für sich die Frage von der Nothwendigkeit und Freiheit beantwortet, wird dagegen über Luther's Ansicht im Ganzen mehr irre geführt als aufgeklärt. Einzelne richtige und dankenswerthe Bemerkungen wollen wir damit nicht bestritten haben.

[12]) De serv. arb. S. 124ff., 151f., 161, 176f., 185ff.

[13]) De serv. arb. S. 66f., 181f., 184ff.

sieht, eine gewisse Freiheit des menschlichen Wollens und Handelns für ein niederes Gebiet des Daseins, welches er als solches einer omnipotentia Dei generalis unterworfen setzt, d. h. eine Freiheit im Verhältniss zu untergeordneten Kreaturen zuzugeben. Im Reiche der Gnade jedoch, auf dem Gebiet des religiösen Lebens, im Verhältniss zu Gott, lässt er schlechthin kein liberum arbitrium des Menschen gelten. Es wäre nun aber ein Irrthum, wollte man aus diesen Anschauungen auf eine zwiespältige Ansicht der Dinge schliessen; denn auch in dem Reiche der Natur gilt nach des Reformators Meinung keine Freiheit „erga Deum". Als Täuschung wird jede Vorstellung einer Kooperation des Schöpfers und des Geschöpfes betrachtet. Alles Thun des Menschen ist, wie wir hören, in Wahrheit nichts, oder wenn es etwas wäre, so wäre es nur Sünde. Indem nun bei dieser Unterscheidung die Frage von dem Ursprung des Bösen noch ruht, kommen wir nicht sowohl auf eine dualistische als vielmehr auf eine akosmistische Ansicht der Dinge; jedenfalls aber bleibt auch die Freiheit, die in der niederen Sphäre stattfindet, religiös indifferent.[14] So lässt sich Luther nur dahin verstehen, dass er das liberum arbitrium kaum für mehr als für einen auf der Oberfläche des Seins sich bildenden Schein erachtet, der bei tieferem Eindringen verschwindet. Man möchte die Vorstellung der Freiheit hiernach mit der von einem Auf- oder Untergehn der Sonne vergleichen, die nur populäre Wahrheit besitzt, während der Kenner der Natur sehr wohl weiss, dass das Gestirn in erhabener Ruhe verharrt, und dass wir es sind, die sich mit der Erde ununterbrochen bewegen.[15]

Höchst merkwürdig ist es aber, dass obige Koncession einer gewissen natürlichen Freiheit des Menschen schon nicht

[14]) A. a. O. S. 201 f., 315 ff., 351 ff., vgl. S. 257, 308. Auch sonst hat Luther mit ähnlicher Unterscheidung eine Freiheit niederer Art stets anerkannt; vgl. Löscher: Vollständige Reformationsacta Bd. 1, S. 343; Köstlin: Luther's Theologie Bd. 1, S. 122 f.; 380 ff.; Bd. 2, S. 40.

[15]) Schon in dieser Beziehung lässt Luther im Gegensatze zu Kant die phänomenale Welt gerade nicht als objektive Wahrheit gelten.

mehr auf diejenigen Stellen der H. Schrift angewendet werden soll, die vom Gesetze handeln. Luther geht dabei von der Erwägung aus, dass sich die Gesetze und Gebote Gottes nach der letzteren keineswegs ausschliesslich, ja nicht einmal vorzugsweise, auf religiös gleichgültige Dinge beziehen, so dass sie uns also nicht sowohl auf das Gebiet jenes sinnlichen Scheins, als auf göttliche Wahrheit und Offenbarung hinweisen. Was offenbart denn nun aber das Gesetz? Nicht menschliche Freiheit, im Gegentheil schlechthinige Unfähigkeit, Gutes zu wollen und für Gott Werthvolles zu leisten.[16]) Eine so durchgreifende Beseitigung des Gesetzes, als eines Beweises für die menschliche Freiheit, zeigt uns am deutlichsten die unbedingte Zuversicht, mit der er seinen antipelagianischen Standpunkt vertritt. In der Durchführung desselben ist sodann ersichtlich, wie sehr bei ihm die Folgerichtigkeit des Denkens der religiösen Energie die Hand reicht. Sollten nämlich, so argumentirt er, die göttlichen Gebote wirklich nach Gottes Absicht dem Menschen zur Erfüllung gegeben sein, so müsse letzterem auch eine vollkommene und absolute Freiheit des Handelns zugestanden werden; allein diese leugne doch Erasmus ebenfalls; denn nur einen „conatus“ zum Guten wolle er im Menschen übrig lassen; mithin widerspreche er sich selbst, wenn er auf der anderen Seite eine wirkliche Erfüllbarkeit des Gesetzes postulire; ja in seiner Halbheit fasse auch er nicht einmal die göttlichen Vorschriften wörtlich auf. So findet denn Luther schliesslich, es brächten sich die Gründe der menschlichen Vernunft, welche die Freiheit des Menschen mit Rücksicht auf Gottes Gesetz vertheidigen, untereinander selbst um, wie die Midianiter als sie mit Gideon kämpten.[17]) Dagegen verlangt er seinerseits eine klare Entscheidung als das allein konsequente Verfahren, eine Entscheidung in Bezug auf das letzte Princip, also entweder Freiheit oder Abhängigkeit von Gott. Wir werden dieses

[16]) A. a. O. S. 202 ff.
[17]) A. a. O S. 204 ff.

Verlangen in der That unter der Bedingung vollkommen gerechtfertigt halten, dass es sich hier um das reine Verhältniss des Menschen zu dem höchsten und absoluten Wesen handelt, so dass dieses Verhältniss selbst auch nur ein absolut bestimmtes sein kann. Jede Theilung muss dann ausgeschlossen werden; denn wäre der Mensch zum Theil nur Gott gegenüber frei oder nur zum Theil von ihm abhängig gedacht, so wäre auch in Gott nicht das absolute Sein und die schlechthinige Kausalität alles Werdens vorausgesetzt. Soll nun aber, und auf diese Erwägung kommt es hier vornehmlich an, das Gesetz oder der gebietende und fordernde Wille ein letzter und adäquater Ausdruck des höchsten Wesens sein und dem zufolge ein Gegenstand unserer uneingeschränkten moralisch-religiösen Verehrung, so müsste dem entsprechend eine Freiheit des Menschen postulirt werden, welche ihrerseits eine nicht minder absolute Position Gott gegenüber einnimmt, da sie nur aus sich selbst die Entscheidung über Vollstreckung oder Verneinung des göttlichen Willens zu schöpfen hätte. Indem Luther nach Maassgabe dieser Gedankenverknüpfung die Nichtigkeit des Gesetzes beweist, schliesst und postulirt er genau so, wie es später Kant in der Begründung seines ethischen Princips mit der Annahme eines schlechthin gültigen kategorischen Imperativs gethan hat, aus dem sich diesem bekanntlich das Postulat der subjektiven und transcendentalen Freiheit, als einer unbedingten Kausalität und des einzigen, positiv vorgestellten Dinges an sich, mit Nothwendigkeit ergab. [18]) Diesem Postulat ist nur durch Beseitigung der Absolutheit des Gesetzes zu entgehen.

Schon Schleiermacher hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass sich Kant's kategorischer Imperativ nicht auf das Gebiet der ethischen Realität und der sittlichen Praxis anwenden

[18]) Vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. W. W. von Rosenkranz, Bd. 8, S. 106; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 55, 78 ff.; Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, a. a. O. Bd. 10, S. 39.

lasse, dass hier vielmehr der Imperativ stets zum hypothetischen und disjunktiven werde.[19]) Aehnlich hat Trendelenburg dann geltend gemacht, dass das Allgemeine, der allgemeine Wille, der sich in dem Princip Kant's zum Ausdruck bringe, rein formaler Natur sei, ohne gestaltende, das Gute aus sich entwickelnde Kraft, dem „der Stoff von aussen kommt"; womit er nicht minder die Absolutheit dieser abstrakten Form zugesteht.[20]) Auf keinen anderen Weg der Beurtheilung war nun auch Erasmus seinem scharfsinnigen Gegner gegenüber gewiesen. Wollte er, worin er mit Luther im Grunde einverstanden war, eine absolute Unabhängigkeit des menschlichen Willens nicht zugeben, so hätte er sich auf ein Gebiet relativer Wahrheit zurückziehen, die absolute Bedeutung des Gesetzes also einschränken müssen, um seinen Standpunkt zu wahren. Er hätte namentlich den Versuch machen müssen, dem Gesetze als einer geschichtlichen Erscheinung eine endliche Seite abzugewinnen. Es ist aber charakteristisch für die Unreife der ganzen damaligen Theologie wie für die unphilosophische Anschauung des Erasmus insbesondere, dass man auf beiden Seiten von einer Abgrenzung des Endlichen vom Unendlichen wie von jeder Kritik der in Frage kommenden ethisch-religiösen Grundbegriffe gänzlich absah, so dass auch der freisinnige katholische Theologe ausschliesslich die religiöse und absolute Betrachtungsweise zum Ausgangspunkte nahm, sich also insofern mit dem Reformator auf demselben Boden bewegte. Indem er es aber nur mit halbem Herzen that, befand er sich im Verhältniss zu seinem kühnen Gegner in einer üblen Lage, welche dieser auch

[19]) Vgl. Schleiermacher: Ueber den Unterschied zwischen Naturgesez und Sittengesez, W. W. Abthlg. 3, Bd. 2, S. 405 ff., bsdrs. S. 407: „Der kategorische Imperativ ist demgemäss nur die bewusstlose unentwikkelte Form des Sittengesezes, und bekommt erst eine praktische Realität und eine wissenschaftliche Traktabilität, wenn er sich in den hypothetischen und disjunctiven entwickelt".

[20]) Vgl. Trendelenburg: Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten. Berlin 1856, S. 2.

vortrefflich zu benutzen wusste. Luther hielt nämlich den Standpunkt des religiösen Absolutismus mit eiserner Konsequenz fest und zeigte dem Erasmus, dass dessen Annahmen mit unerbittlicher Nothwendigkeit zu einer Verneinung der Frömmigkeit, d. h. zum reinsten Pelagianismus führen würden.[21]) So sah auch er in seiner ganzen Beweisführung davon ab, dass man das Auftreten eines mit göttlicher Auktorität versehenen Gebotes vielleicht als geschichtlichen Durchgangspunkt oder als Vorstufe der christlichen Offenbarung mit ihrer höheren und reineren Abhängigkeit des Menschen von Gott betrachten könne; dass es also darum noch nicht werthlos ist, weil es das absolute Verhältniss zu Gott nicht schon zum adäquaten Ausdruck bringt. Wir werden später sehen, dass solche Vorstellungen nicht ausserhalb seines Gesichtskreises lagen, wenn sie auch keinen durchgreifenden Einfluss gewannen. Hiermit hätte er auch eine Brücke gefunden zwischen den Reichen der Natur und der Gnade wie zwischen dem Sittlichen und Religiösen im allgemeinen und die auf ersterem zugestandene Freiheit des Menschen religiös verwerthen können. Gerade unsere Schrift schneidet aber in dieser Rücksicht alle Vermittelung ab. Weisse befand sich mithin im Irrthum, wenn er dem Reformator keinen anderen Begriff vom Gesetze zuschrieb, als den einer bestimmten Gestalt einer geschichtlichen Bewusstseins-Stufe, so dass er das Gesetz nur in der Form der alttestamentlichen mosaischen Rechts- und Religions-Verfassung verstehe.[22]) Dagegen lässt sich nun nicht leugnen, dass die negative Auffassung des schlechthin göttlichen Gesetzes bei Luther einen stark antinomistischen Beigeschmack enthält. Denn wenn er auch die Idee desselben keineswegs beseitigte, so verneinte er doch die positive und reale Verwendung desselben mit einer weit entschiedeneren Energie, als Erasmus sie behauptete. Hat ihm doch das Gebot des göttlichen Willens nichts anderes zu verkündigen, als dass

[21]) De serv. arb. a. a. O. S. 206.
[22]) Vgl. Weisse: a. a. O. S. 33.

es keinen menschlichen Willen giebt, der vor dem göttlichen Bestand hat; wobei selbst die leiseste Möglichkeit eines Versuches, das Gute zu thun, verworfen ist. Nichts soll deutlicher als das Gesetz unsere schlechthinige Unfreiheit beweisen, indem es den freien Willen zwar scheinbar setzt, der Wahrheit nach aber sogleich wieder vernichtet. Es handelt sich auch dabei nicht darum, dass wir das Gesetz nicht erfüllen können, auch wenn wir es wollen, so dass wenigstens eine innere oder formale Beziehung des menschlichen Willens zu letzterem übrig bliebe; es soll vielmehr die rein theoretische Offenbarung unseres Nichtwollenkönnens sein, bringt uns mithin gar nicht auf praktischem Wege zum Geständniss unserer Ohnmacht. In dieser Weise versteht er die Aufgabe des göttlichen Gebotes uns zur Erkenntniss der Sünde zu führen und glaubt sich damit dem Apostel Paulus, der ihm der vollkommenste Prophet des Gesetzes ist, auf das genaueste anzuschliessen.[23]) Warum aber Gott diese Offenbarung in die Form einer praktischen Forderung gekleidet, vermag er freilich nicht zu erklären;[24]) genug, dass es sich in dieser Beziehung um nichts anderes, als um eine blosse Form handelt. Eine andere Bedeutung des Gesetzes sollen, was nicht übersehen werden darf, nicht einmal

[23]) De serv. arb. a. a. O. S. 204 ff., 210, 226. Man beachte daraus: „Quare legis verba dicuntur, non ut vim voluntatis affirment, sed ut caecam rationem illuminent, quo videat, quam nulla sit sua lux et nulla voluntatis virtus. . . Tota ratio et virtus legis est in sola cognitione, eaque non nisi peccati, praestanda, non autem in virtute aliqua ostendenda aut conferenda. Cognitio enim non est vis, neque confert vim, sed erudit et ostendit, quod nulla sit ibi vis, et quanta sit ibi infirmitas; nam cognitio peccati quid aliud esse potest, quam notitia infirmitatis et mali nostri, non enim dicit (Paulus) per legem venit cognitio virtutis aut boni; at totum quod facit lex teste Paulo est, ut peccatum cognosci faciat“ (S. 210). Daher lässt er auch das — debeo — des Gesetzes schlechthin ausser aller Beziehung zum — possum — und — facio — stehen (a. a. O.).

[24]) Es kann nicht als Erklärung gelten. wenn er menschliche Beispiele solcher täuschenden Rede beibringt. Vgl. a. a. O. S. 204 f.

die Widergeborenen oder die Gläubigen kennen. Der Glaube kann also, wie er ohne jede positive Mitwirkung des Gesetzes entstanden ist, ebenso auch nur ohne dasselbe, niemals aber auf gesetzlichem Wege erhalten und gefördert werden.[25]) Hatte Luther die gesetzlichen Forderungen des A. Testaments in obiger Weise nicht ohne gewaltsame Anstrengung beseitigen können, so wird es ihm leichter, sich auf das N. Testament zu stützen, da er dort überhaupt keine Gesetze sondern nur Verheissungen (Anbietungen) und Ermunterungen findet, die überall auf Gottes Gnade beruhen. Die neutestamentlichen Ermunterungen (exhortationes) beziehen sich ihm auf die bereits Gläubigen und Gerechtfertigten, bei denen von jeder natürlichen und menschlichen Freiheit von vornherein abgesehen wird. Was hier von Erfüllung des Gesetzes vorkommt, ist allein Gottes Werk im Menschen. Unser Werk, sagt er, heisse es nur, sofern es uns durch den H. Geist geschenkt sei.[26]) Als selbstverständlich erscheint es nach allem, wenn auch die göttlichen Verheissungen (promissiones) als reine Gnadenerweisung dem menschlichen Wirken und Verdienen entgegentreten, Wie also nach des Reformators Ansicht Gesetz und Verheissung die Freiheit unseres Willens schlechthin niederschlagen, so konnte er auch daraus den Schluss ziehen, dass überhaupt die gesammte Lehre der H. Schrift kein anderes Resultat ergebe.[27]) Dergestalt sieht er auch seine Soteriologie, mit Rücksicht auf welche er seine Freiheitsleugnung aufstellte, durch die Schrift begründet.

[25]) A. a. O. S. 269f.

[26]) A. a. O. S. 226ff., 231ff. In Folge dessen hält er auch fest, dass die H. S. keinen concursus von Gott und Mensch lehrt; auch da nicht, wo sie von einer Hülfe Gottes redet; da es immer nur Gottes Geist sei, der sich im Menschen gleichsam selbst unterstützt. Mithin heben ihm auch alle Schriftstellen, die von solcher Hülfe sprechen, das liberum arbitrium des Menschen auf: a. a. O. S. 316ff.

[27]) A. a. O. S. 220f., 321, 361; vgl. u. A.: „Si scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquum, qui non damnet dogma liberi arbitrii" (S. 361).

Ihm ist es also unzweifelhaft, dass in ihr jeder Gedanke an ein menschliches Verdienst vor Gott beseitigt ist; was als solches bezeichnet werde, sei, meint er, lediglich die äussere Frucht unseres Handelns ohne jeden religiös-moralischen Werth an sich. Wie jede Bewegung, so habe freilich auch das menschliche Thun ein äusseres Ergebniss, allein diese Erfolge stehen ihm in keiner Beziehung zur sittlichen Würdigkeit oder zur Freiheit des Handelnden. Denken wir also an die Würdigkeit des Menschen, so soll es kein Gut im Zusammenhang mit Verdienst oder Lohn geben dürfen". [28])

Wenn nun auch das N. Testament der geschilderten Lehre vom Gesetze nicht ganz so widerstrebt als das alte, so liegt doch die dogmatische Voreingenommenheit der Exegese Luthers in diesem Punkte so sehr auf der Hand, dass es auffällig genug erscheint, dass er sich auch in diesem Kampfe als den Vertreter des Wortsinnes der H. Schrift weiss, an Erasmus aber die tropische Erklärungsweise rügt. Als wesentlich mildernder Umstand steht ihm indessen zur Seite, dass in direkter Weise für ihn diejenigen Zeugnisse der H. Schrift sprechen, in denen die Erwählungslehre enthalten ist; und gerade in der Erklärung dieser Schriftstellen kann er seinen Gegner nicht ohne Grund der tropischen Exegese beschuldigen. Ausser auf die alttestamentlichen Stellen Exodus Cap. 2 und Maleachi Cap. 1 beruft sich Luther zunächst auf das neunte Kapitel des Briefes an die Römer und 1 Corinther 13. Als neue Belege treten dann noch das dritte Kapitel des Briefes an die Galater sowie das erste, dritte und zehnte Kapitel des Ev. Johannis hinzu. Von den seiner Ansicht günstigen einzelnen Stellen aus beurtheilt er aber das Ganze. Der ganze Evangelist Johannis erscheint ihm als ein Hammer gegen den freien Willen; die Briefe Pauli an die Römer und an die Galater lehren als solche seiner Meinung nach die alles menschliche Wollen und Handeln überragende

[28]) A. a. O. S. 231 ff. „Si dignitatem spectes, nullum est meritum, nulla merces" (S. 233).

Erwählung und Bestimmung Gottes.[29]) Von dem Gesichtspunkte aus, dass sich die ganze Schriftlehre in den Rahmen einer dogmatisch zu formulirenden religiösen Vorstellung einschliessen lasse, oder dass wir ein Grund-Dogma aufstellen können, dem sich alles Uebrige in ihr wohl oder übel fügen muss, wird man sich auf Luther's Seite zu stellen haben. Denn was Erasmus zur Begründung seiner Interpretationsweise anführt, läuft in Halbheiten und Unklarheiten aus.[30]) Es beruht also nicht auf einer Täuschung, dass ersterer die H. Schrift nach ihrem wesentlichen Inhalt auf seiner Seite zu haben glaubt. Denn wie er stets mit der Schrift in der Hand kämpfte, so hatte sich ihre Tiefe seinem religiösen Genius gleichsam unmittelbar erschlossen. Aber das Recht dieser dogmatisch centralisirenden Schrifterklärung hat, was uns heute ganz geläufig ist, ihre Grenze. Weder lässt sich die Summe ihrer religiösen Wahrheiten in ein einzelnes Dogma oder in einem bestimmten Complex von Dogmen bannen; noch ist ein einzelnes Subjekt, wäre es auch noch so reich begabt, im Stande, ihre ganze Fülle in sich zu koncentriren. Jene Grenze ist nun freilich überschritten, wenn unser Reformator die ganze H. Schrift zum Stützpunkte seiner Ansicht vom Gesetze und seines Centraldogmas der schlechthinigen Unfreiheit des Menschen erklärt, welches letztere er auch, wie wir noch sehen werden, keineswegs aus der Bibel allein geschöpft hat.[31])

In den Kern seines Systems und in Folge dessen in die orthodoxe Dogmatik ist aber nicht die Erwählungslehre als

[29]) A. a. O. S. 242ff., 247, 263, 269, 280ff., 314f., 321.

[30]) Vgl. Erasmus: diatribe de liberio arbitrio, bei Walch Bd. 18, S. 1992ff., 2031ff.

[31]) Vgl. de serv. arb. a. a. O. S. 361: „Summa, cum Scriptura ubique Christum per contentionem et anthitesin praedicet (ut dixi), ut quicquid sine Christi spiritu fuerit, hoc Satanae, impietati, errori, tenebris, peccato, morti et irae Dei subjiciat, contra liberum arbitrium pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur, at ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura".

solche oder eine ganz allgemein gehaltene Leugnung der menschlichen Freiheit, sondern gerade die vorstehende dogmatische Auffassung des Gesetzes als ein wesentlich bestimmender Faktor eingegangen. Wenn wir aber letztere von einem antinomistischen Zuge nicht freisprechen konnten; wie war es dann möglich, dass er sich später ohne sie aufzugeben, in der bekannten entschiedenen Weise gegen den Antinomismus eines Agricola erklärte?

Die Gelegenheit in dieser Frage, als in einer praktischen, Stellung zu nehmen, ergab sich für ihn bereits im Jahre 1527, in welches der erste Streit Melanchthon's und Agricola's fiel. Melanchthon, in aristokratischer Weise von dem Volk geringer denkend als Luther, der sein volksthümliches Wesen, um nicht zu sagen eine demokratische Ader, niemals verleugnete, hatte es, wie bekannt, damals in seinem „Unterricht der Visitatoren“ für nöthig erachtet, dass dem Volke vor Allem Busse und Gesetz gepredigt werde. Dem hatte Agricola widersprochen, da es ja Luthers Lehre sei, dass die Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen müsse. Bei diesem Streit trat aber Luther entschieden auf Melanchthon's Seite.[32]) Es fragt sich, ob und wie weit er sich dabei einer Abwendung von seinen früheren Grundsätzen schuldig machte? Dass er sich in dieser Frage von seinem Freunde beeinflussen liess, kann keinem Zweifel unterliegen. Man hat überhaupt mit Recht bemerkt, dass mit der Entwickelungsphase der Reformation, in welcher es sich um das Geltendmachen des Gesetzes und die Institution evangelischer Kirchen handelte, Melanchthon eine prävalirende Stellung eingenommen hat.[33]) Dennoch hat Luther bei dieser

[32]) Vgl. Köstlin: Martin Luther. Bd. 2, S. 30ff.; Ritschl: Die christl. Lehre v. d. Rechtf. Bd. 1, S. 188f.

[33]) Vgl. v. Zeschwitz: Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation, Leipzig 1867, S. 15ff. Dorner nennt ihn den organisirenden Geist der Kirchenreform und weist auf seine hervorragende Vertretung der ethischen Interessen hin; vgl. Gesch. d. prot. Theologie S. 112f. Auch von streng lutherischer Seite wird zugestanden, dass Me-

Nachgiebigkeit seine dogmatischen Principien viel schärfer festgehalten, als es auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint.

Sehen wir schliesslich auf das zurück, was uns die Schrift de servo arbitrio vom göttlichen Gesetze zu sagen wusste, so können wir es allerdings unter den Gesichtspunkt eines praktischen, um nicht zu sagen eines ethischen, Antinomismus bringen, wogegen die theoretische und demgemäss religiöse Anerkennung desselben nicht im geringsten erschüttert scheint. Sofern überhaupt Erkenntniss der Sünde ein Moment unseres Heilslebens ausmacht, bleibt das Gesetz als Erzeuger dieser Erkenntniss sogar in absoluter Weise in Kraft. Man wird auch nicht sagen können, dass hiernach die Ableitung des Sündenbewusstseins aus einem auf dem Gesetze ruhenden menschlichen Streben nach dem Guten hervorgehend gedacht werde, was unser Reformator in früherer Zeit angenommen hatte. Denn alles Gute, also auch alle Liebe zu demselben wird ja nur durch göttliche Determination zu Stande gebracht; und dazu soll das Gesetz weder vorbereitend noch befestigend praktisch mitwirken. Daher ist es vielmehr auch im Blick hierauf immer nur der gleichwerthige und gleichzeitige Ausdruck dessen, was nicht durch uns geschieht oder geschehen kann. Genau genommen, musste es Luther also bei dieser Auffassung gleichgültig sein, welche äussere Stellung man dem Gesetze neben der Gnade einräumen wollte; wie er deshalb auch jeden geschichtlichen Zusammenhang und Unterschied zwischen beiden Testamenten verwischt. Indem er aber jetzt, durch Melanchthon bestimmt, sich im praktischen Interesse einer für die öffentliche Lehre geregelten Kombination von Gesetz und Evangelium fügte, gab er doch jene dogmatischen Prämissen keineswegs auf. So bildete sich erst aus der Verknüpfung seiner festen dogmatischen Position mit dieser

lanchthon seiner Natur nach mehr als Luther praktischen Erwägungen und Anforderungen Rechnung trug und weniger Neigung zu einem abgeschlossenen und selbstständigen System zeigte; vgl. Calinich: Luther und die Augsburgische Confession, Leipzig 1861, S. 61 ff. C. beruft sich hierfür auch auf Landerer und H. Ritter.

Rücksichtnahme auf das Leben die ihm eigenthümliche religiöse Theorie vom Gesetze aus, wie sie in die engste Verbindung mit seiner Soteriologie trat: eine Theorie, welche ebensoweit davon entfernt blieb, in den Synergismus Melanchthon's einzulenken, als den Antinomismus eines Agricola oder Schenk zu unterstützen. Unsere weiter unten folgende Darstellung wird hierfür den Beweis zu liefern versuchen.

Das mosaische Gesetz, der Dekalog und das Sittengesetz.

Kurz bevor Luther jene Lehre vom Gesetze gegen Erasmus entwickelte, hatte er sich unverhohlen zu der Ansicht bekannt, dass die Christen mit dem gesammten Mosaismus nichts zu schaffen hätten, dass letzterer für sie nur eine historische Grösse sei. Im Jahre 1524 äussert er sich noch dahin, dass es gerathen sei, die öffentliche und kirchliche Predigt des mosaischen Gesetzes lieber ganz zu unterlassen, als die dadurch bedrohte christliche Freiheit zu schädigen. An die Stelle des mosaischen Gesetzes, zu welchem er sowohl den Dekalog als auch alle sonstigen Vorschriften des Alten Testamentes rechnet, mochten sie religiöser, ceremonieller oder politischer Natur sein, setzte er das allgemein menschliche oder natürliche Sittengesetz. Dieses genügte ihm zur religiösen Verwerthung des Gesetzesprincips, die ihm auch hier im Verhältniss zum Evangelium eine vornehmlich negative ist; denn unerschütterlich steht ihm nun einmal das Zeugniss der paulinischen Theologie, dass das Gesetz Sünde und Zorn bewirke, als ein ganz allgemeiner Satz fest. Man sieht hier freilich auch, dass es sich ihm, indem es einen Rest von positiver Beziehung zur Gnade aufweist, noch nicht so schlechthin als die negative Seite der letzteren koordinirt, wie es der absolute Determinismus in der Schrift de servo arbitrio mit sich brachte. Die Menschen

werden zwar, meint er auch jetzt, durch kein Gesetz besser, wie bereits das Alte Testament zeige; dennoch bewirke es mit dem Bewusstseins unseres Ungehorsams ein gewisses (inneres) Verlangen nach der Gnade in Christo, womit sich ihm auch die Vorstellung einer Liebe zum Gesetze verknüpft. Darin aber zeigt sich sowohl ein positiver Zusammenhang zwischen Gebot und Gnade, als auch eine Unterordnung des ersteren unter die letztere; Gesetz und Dekalog regieren, heisst es, so lange, bis die Gnade in Christo ihr Regiment antritt. Erscheint jene Sehnsucht nach diesem Reiche mithin als die Frucht, die aus dem A. Bunde in den Neuen herübergenommen wird, so schliessen sich Gesetz und Verheissung noch nicht gänzlich aus. Und damit stimmt es überein, dass auch das N. Testament Gebote enthält, welche, zur Heiligung des Christenlebens gehörend, die Tödtung des alten Menschen verlangen; und zwar zum Zeichen, dass uns Christen noch immer die Zucht des Gesetzes nöthig ist. Diese Anschauungen werden dann aber dem obigen gemäss von dem Dekalog, der bei solchen Erwägungen schon vornehmlich in Betracht kommt, auf das allgemeine Moralgesetz übertragen. Moses und die Heiden stehen für Luther in dieser Beziehung auf völlig gleicher Stufe, und das Sittengesetz wird nicht minder auf einen göttlichen Ursprung zurückgeführt, als das mosaische; obwohl er von letzterem aussagt, dass es schon den höchsten Inhalt aller Gesetzespredigt enthalte, die Forderung nämlich des Glaubens an Gott und der Liebe zum Nächsten, wogegen alle sonstigen Gebote von geringerem Gewicht seien.[1])

So nahe dadurch das Evangelium dem tiefsten sittlichen Bedürfniss der menschlichen Natur gerückt erscheint, so wenig verleugnet Luther in den Anfängen seiner reformatorischen Thätigkeit diesen Zusammenhang. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die „Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des

[1]) Vgl. Luther's im J. 1524 verfasste „praefatio in vetus testamentum et concio quomodo et quo fructu libri Mos. a Christianis legendi sint": Luth. opp. lat. v. arg. VII, S. 74 ff., 97 ff., 109.

Vater Unsers", die er im Jahre 1520 veröffentlichte, auf derselben Uebereinstimmung des ethischen Kernes des alttestamentlichen Gesetzes mit der allgemein menschlichen Moral beruht.[2]) Diese Einheit begründet er später noch in der Art, dass er z. B. in der Kirchenpostille die Meinung äussert, dass das mosaische Zehen-Gebot nicht sowohl aus einer besonderen jüdischen als vielmehr aus einer allgemein menschlichen Offenbarung stamme.[3]) Besonders aber verdient es mehr, als es gewöhnlich geschieht, beachtet zu werden, dass auch der Katechismus eine Harmonie der zehen Gebote mit dem Zeugniss des natürlichen Gewissens voraussetzt. Am deutlichsten erklärt er sich darüber im Schlusswort, das er im grossen Katechismus der Auslegung des credo hinzufügt. Der Dekalog sei, heisst es dort, auch dem natürlichen Menschen in's Herz geschrieben, wodurch er sich eben vom Glauben, der rein übernatürlich erzeugt und ein Produkt des H. Geistes sei, unterscheide.[4]) Weniger auffällig dürfte es sein, dass unser Reformator diese Identität da hervorhebt, wo er einer übertriebenen und schwärmerischen Verwerthung des mosaischen Gesetzes zu widerstehen hat; wie z. B. in seiner Schrift „wider die himmlischen Propheten". Hier hatte er ja mit der Wahrnehmung zu thun, dass der Dekalog sich nicht so einfach aus dem ganzen Komplex der alttestamentlichen Gesetzgebung herausnehmen lässt, dass mithin eine unbedingte Ver-

[2]) Walch: Bd. 10, S. 182 ff. Hier sagt er sogleich zum ersten und vornehmsten Gebot, welches den Glauben an Gott fordert: „Denn das lehret die Natur, dass ein Gott sei, der da alles Gutes gebe und in allem Uebel helfe".

[3]) „Und möchte wohl gesagt werden, dass Moses die zehen Gebote von den Vätern genommen, wie Christus von der Beschneidung sagt Joh. 7, 21. Denn es ist ja gewiss, dass die Väter von Anfang dieselben gelehrt und getrieben bei ihren Kindern und Nachkommen": Luther's Werke Erl. Ausg. Bd. 9, S. 253 f. Dasselbe meint L. übrigens von der bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung des Moses grossentheils auch: opp. exeget. Vol. IV, S. 259 f.

[4]) Symb. Bücher (Müller) S. 460: „Die Zehen Gebot sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben, den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen, und muss allein vom heiligen Geist gelehrt werden".

ehrung des ersteren mit Nothwendigkeit zu einer weiteren Anwendung des A. Testamentes auf die Gegenwart führt.[5]) So lässt er denn auch hier nicht allein die andere Tafel mit dem allgemein menschlichen Bewusstsein zusammenstimmen, sondern ebenso das erste Gebot; wogegen ihm keineswegs der heidnische Götzendienst Einspruch zu thun scheint, da er in ihm ebenso wie bei den Juden und Christen Idee und Erscheinung unterscheidet. Und ganz allgemein und unumwunden stellt er in Folge dessen die Behauptung auf, dass „Mosis Gesetz und Natur-Gesetz ein Ding sind".[6]) Hören wir ferner im Jahre 1523, dass „die Christen durch nichts anderes, denn allein mit dem Worte Gottes sollen regiert werden, durch welches sie Christen, das ist frei von Sünden sind, das ist allein mit dem lauteren Evangelio Gottes ohne Zusatz der Concilien, alten Lehrer und Väter": so kann dadurch kein ethischer Antinomismus irgend welcher Art begründet sein. Die Geltung des Sittengesetzes müssen wir hinzudenken, aber sie ordnet sich dem specifischen Gotteswort unter. Es ist nicht vorzugsweise Sache

[5]) Walch Bd. 20, S. 203ff.; vgl. daraus: „aus den zehen Geboten fliessen und hangen alle andern Gebote und der ganze Moses". . . . „Darum ist das nicht wahr, dass keine Ceremonien in den zehn Geboten sind, oder keine Judicialia, sie sind und hangen alle drinnen und gehören hinein". . . „das ist wahr und kann niemand wehren; wer ein Gesetz Mosis als Moses Gesetz hält, oder zu halten nöthig macht, der muss sie alle halten, als nöthig" (S. 204f.).

[6]) A. a. O. S. 209ff.; vgl. dort: „einen Gott haben ist nicht Mose Gesetz allein, sondern auch ein natürlich Gesetze, wie St. Paulus Röm. 1, 20 spricht das beweiset auch die That, dass sie Götter haben aufgeworfen und Götzendienste angerichtet: welches unmöglich gewesen wäre, wo sie nichts von Gott wüssten oder gedächten; sondern Gott hats ihnen offenbaret durch die Werke u. s. w. Römer 1, 19. Dass nun die Heiden des rechten Gottes gefehlet haben, und Götzen anstatt Gottes angebetet, was ist das Wunder? Fehleten doch die Juden auch, und beteten Götzen an, ob sie wol Mosis Gesetz hatten; und fehlen noch jetzt des Herrn Christi, die doch Christus Evangelium haben" (S. 209f.). Vgl. hierzu noch einige Stellen aus den Predigten über das 1. und 2. Buch Moses bei Köstlin: Luthers Theol. Bd. 2, S. 81f.

des christlichen Predigers als solchen, es einzuschärfen; denn die Christen sind über die Gesetzesstufe hinaus. Daher theilt sich die christliche Predigt nicht, wie später, in die zwei Stücke Busse und Glaube, sondern in Glaube und Liebe.[7]) In ganz ähnlicher Weise spricht sich unser Reformator im folgenden Jahre in einem Schreiben an den Grafen Albrecht von Brandenburg aus.[8]) Auch möge man schon hier beachten, dass er dabei im äusseren Handeln das christliche Princip vom menschlichen Recht unterscheidet;[9]) und zwar so, dass sich dabei ein ausdrücklicher Gegensatz nur zwischen dem Evangelium und dem mosaischen Gesetze aufthut.[10]) Ja als es sich dann bald darum handelte, die Predigt des Gesetzes schärfer zu betonen, war es gerade Luther, welcher das von keinem anderen Gesetze verstand, als von dem Moralgesetze, von dem er annahm, dass es uns zu der nöthigen Sündenerkenntniss führen könne.[11])

Es steht mit diesen Vorstellungen nicht im Widerspruch, sondern kann lediglich als eine nähere Bestimmung des allgemeinen in ihnen enthaltenen Grundsatzes gelten, dass unter allen geschichtlichen Erscheinungen des Sittengesetzes dem Dekalog ein relativer Vorzug einzuräumen sei. Bereits in der von uns benutzten praefatio tritt die Meinung zu Tage, dass jenes natürliche Sittengesetz nirgend so klar und geordnet dargestellt werde, als in letzterem.[12]) Um seiner religiösen Anwendung willen gelang es ihm jedoch schon damals nicht zu einer festen Begrenzung der Bedeutung des Dekalogs zu gelangen; und zwar gründet sich dieses Schwanken auf die noch tiefer

[7]) De Wette: a. a. O. Bd. 2, S. 404 f.. 417 ff. Dieselbe Eintheilung der christlichen Lehre findet sich noch in Luther's Vorrede auf das A. Testament vom J. 1523; vgl. Erl. Ausg. Bd. 63, S. 13.

[8]) A. a. O. S. 467 ff.

[9]) A. a. O. S. 517.

[10]) A. a. O. S. 519.

[11]) Vgl. ein von Luther im Verein mit Bugenhagen und Melanchthon verfasstes Bedenken über die Predigt des Gesetzes vom Jahre 1524 bei De Wette: a. a. O. S. 533.

[12]) Lutheri opp. a. a. O. S. 103, 109.

liegende Schwierigkeit, das Verhältniss von Gesetz und Evangelium zu fixiren. Als er indessen mit der Theorie vom Gesetze in jenes Fahrwasser gekommen war, dessen Lauf durch die Tendenzen bestimmt wurde, deren wir am Schlusse des vorigen Abschnittes gedachten, musste sich, was uns weiterhin noch deutlicher werden wird, auch ein nahezu absoluter Werth des Dekalogs ergeben. Dennoch blieb diese Wendung durch die Nachwirkung der früheren Ansichten eine beschränkte, so dass er, selbst auf die Gefahr eines Widerspruchs hin, die ursprünglich so klar hingestellte Verwandtschaft zwischen dem mosaischen, im A. Testament verkündigten, und dem allen Menschen von Natur offenbaren moralischen Gesetze niemals gänzlich aufgegeben hat. Am meisten war er zu einem Verlassen seines früheren Standpunktes durch den Gedankengang aufgefordert, den er in dem späteren Kampfe mit dem Antinomismus einschlug. Allein auch hier noch bekennt er sich zu jener Identität.[13])

Er würde sie allerdings verloren haben, wenn sie sich nur als nackte Behauptung ohne vermittelnde Begriffe innerhalb seines Systems hätte aufrecht erhalten müssen. Unter letzteren können wir hier nur erst Einen solchen hervorheben, nämlich den der Vernunft. Diese hängt ihm einerseits mit der Natur andererseits mit der Sittlichkeit zusammen. Sie hat (gleichsam als praktische Vernunft) eine natürliche Beziehung zu Allem, was sich auf Gesetze und gute Werke bezieht. Und in dieser Hinsicht hat er sich überhaupt auf die Dauer noch am günstigsten über dieses der Schöpfungs-Ordnung entstammende Vermögen ausgesprochen. So ruht ihm nicht allein das Gesetz, das ein nach aussen gehendes positives Handeln verlangt, auf derselben, sondern einigermaassen selbst dasjenige, welches den eigentlich religiösen Beruf erfüllt, unseren kreatürlichen Stolz niederzuschlagen.[14]) Daher fasst er auch später noch Dekalog und

[13]) Luth. opp. l. v. arg. IV, S. 433; vgl. Walch Bd. 20, S. 2019 f., Bd. 11, S. 1032.

[14]) Vgl. Luth. Comm. in ep. ad Gal. ed. Irmischer: I, S. 174: „Nam ratio habet naturaliter cognitionem legis“; Walch Bd. 7, S. 1621 ff.;

Ceremonialgesetz als untrennbare Einheit dem Evangelium gegenüber zusammen.[15]) Und so hat die Vernunft wenigstens in Gemeinschaft mit dem Gesetze, also nicht isolirt, das Schicksal, dem Glauben und dem Reiche Gottes im engeren Sinne entgegengesetzt zu werden.[16]) Demgemäss wird der Begriff der übernatürlichen Offenbarung im strikten Sinne nur dem Evangelium zuerkannt,[17]) während die Vernunft die Sonne dieses Lebens ist,[18]) als deren höchstes Werk auch der Staat geschildert

Bd. 11, S. 179, 237f., 979, 1032, 2307f.; Bd. 13, S. 1348ff.; vgl. Bd. 11, S. 113; opp. l. v. a. IV, S. 467; VI, S. 318f.

[15]) Comm. in ep. ad Gal. I, S. 181, 203; II, S. 259; Enarratt. in Genes: Luth. opp. exeget. Vol. VI, S. 263f.; vgl. aber besonders die disputatio de lege aus dem J. 1535: opp. l. v. a. IV, S. 383ff.

[16]) Walch, Bd. 13, S. 1535: „Vernunft ist ein edel köstlich Ding, der Wille zum Guten ist auch ein edel köstlich Ding; das Gesetz und die zehen Gebote, ein feiner, ehrbar, unärgerlicher Wandel, sind alles herrliche grosse Gaben, da man Gott für danken soll; aber wenn man vom Reiche Gottes redet, wie man dazu kommen soll, da hilft weder Vernunft, Wille, Gesetz noch alle gute Werke"; vgl. Bd. 6, S. 164. Im Comm. in ep. ad Gal. I, S. 169 hören wir: „Nihil fortius adversatur fidei, quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt". So fasst er auch „summam sapientiam rationis et justitiam legis" unter dem Begriffe des Fleisches zusammen: S. 313f.

[17]) Comm. in ep. ad Gal. I, S. 170: „Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenetras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii". Vgl. z. B noch Walch Bd. 11, S. 179f.; Bd. 13, S. 1695f., 1348f.

[18]) Lutheri opp. l. v. arg. IV, S. 414, wo er die Vernunft bezeichnet als: „sol et lumen quoddam ad (has) res administrandas in hac vita positum"; vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 269 (Walch Bd. 19, S. 1777). Er nennt aber auch das Gesetz oder die zehen Gebote, den Mond, der zwar in der Nacht scheine, doch die Nacht nicht zum Tage mache, wogegen das Evangelium die Sonne sei: Walch Bd. 7, S. 2407ff. Grund der Wissenschaft ist ihm die Vernunft hiernach aber nur, insofern es sich nicht um principielle Erkenntniss (Metaphysik) handelt. Auch sonst kombinirt er die Vernunft besonders mit der Fähigkeit zu regieren und nennt die Weisheit eine Erkenntniss des Rechten. Vgl. noch Stellen bei Fabricius: Loci communes aus den deutschen . . . Schriften D. M. Lutheri, Thl. 2, Magdeburg 1598, Buch 4, S. 190f.; und weiter unten.

wird.[19]) Wenn freilich meist gleichzeitig nicht geleugnet wird, dass sie zur Erkenntniss unserer religiös-sittlichen Unfähigkeit nicht zureicht, indem sie gern am menschlichen Werke haftet,[20]) so gewinnen wir doch dazu die Vorstellung, dass die Offenbarung, sofern sie uns das höchste Gesetz supra rationem mittheilt, der Schwäche des menschlichen Denkens zu Hülfe kommt.[21]) In entsprechender Weise verwendet Luther den Unterschied der blinden, vom Teufel verführten, und der gereinigten oder erleuchteten Vernunft: in der Art nämlich, dass uns das Evangelium in Bezug auf die göttlichen Gebote nicht eine neue Kraft mittheilt, sondern die Vernunft des Menschen zur Selbstbesinnung führt oder ihn zur Anerkennung dessen, was die Liebe, das höchste Gebot, fordert, gerade in sein eigenes Innere weist.[22])

Es ist nun aber bereits aus den herbeigezogenen Belegen zu ersehen, dass wir in dieser Anerkennung der der natürlichen Erkenntniss zugänglichen moralischen Gesetzgebung nur Eine Gedankenreihe Luther's vor uns haben, welcher andere Erwägungen fast direkt entgegenstehen. Denn indem er dem Gesetze und der Vernunft als natürlichen Potenzen das Evangelium als geoffenbarte und übernatürliche Wahrheit entgegensetzt, leugnet er nicht, dass dadurch eine schwer ausfüllbare Kluft zwischen diesen beiden Elementen zu Tage tritt. So gesteht er, dass es der Vernunft

[19]) De Wette: a. a. O. 4, S. 143.

[20]) Luth. opp. l. v. a. IV, S. 385, 393 und die Anführungen in Anm. 14—17; auch Walch Bd. 11, S. 282.

[21]) Comment. in ep. ad. Gal. I, S. 269: „Est quidem addita lex supra rationem, ut illuminaret et adjuvaret hominem, eique ostenderet, quid facere, quid omittere debeat". In diesem Sinne heisst auch das Gesetz ein beneficium divinum. Vgl. Walch Bd. 3, S. 57, 1575 (bei Held a. a. O. S. 233f.).

[22]) Comment. in ep. ad Gal. I, S. 361 ff.; hier heisst es u. a.: „Quare nullo libro indiges, qui te erudiat et admoneat, quo modo proximum diligere debeas, habes enim pulcherrimum et optimum librum omnium legum in corde tuo. Non eges ullo doctore hac in re, tantum consule tuum proprium cor, hoc satis abunde docebit, te ita diligendum esse proximum ut te ipsum". Vgl. opp. l. v. a. IV, S. 389.

widerspricht, dass uns das Gesetz von unserer absoluten Unfähigkeit zum Guten zu überzeugen habe. Das Gesetz beharre, trotz alles praktischen Misserfolges bei seiner Forderung, so dass selbst die gläubigen Christen an diesem Punkte über ihre Erhabenheit über das Gesetz immer wieder in Zweifel gerathen.[23]) Luther hat es überhaupt nicht verhehlt, wie unendlich schwer es dem Menschen werde, sich von dem erfüllbar scheinenden Gesetze und seinen Anforderungen zu lösen und dem Evangelium zu ergeben,[24]) so dass er dann Sünde und Gesetz sogar noch enger zu verknüpfen scheint als auf jene theoretische Weise, die wir aus dem Buche de servo arbitrio kennen gelernt haben.[25]) Alle diese Vorstellungen weisen auf eine andere Idee vom Gesetze als die in der natürlichen Sittlichkeit vorhandene, nämlich auf die Anwendung des schlechthin übernatürlichen Offenbarungsbegriffes auch auf letzteres, ohne welchen es freilich das rein übernatürlich verstandene Evangelium nicht in einem ebenbürtigen Sinne unterstützen könnte. Soll die vorausgesetzte Kluft zwischen Natur und Gnade also nicht das Verhältniss des zur Natur gehörenden Gesetzes zur Gnadenoffenbarung abbilden, was unausbleiblich zu einem wenigstens relativen Antinominismus führen würde: so musste sich aus dem Sittengesetz ein dem Evangelium gleichstehende göttliche Wahrheit herausheben. Von diesem Gesichtspunkte aus ist dann das Gesetz als vollendete theoretische Offenbarung unserer Sünde bereits im Streite mit Erasmus dargestellt.[26]) Will man aber noch daran zweifeln, ob es dem Reformator damit ein Ernst war, so genügt ein Blick auf die sogenannten Schmalkalder Artikel. Dort heisst es ausdrücklich, dass das Gesetz, im Sinne des N. Testamentes und in seinem eigentlichen Werthe verstanden, von Gott dazu gegeben sei, um die Erbsünde des Menschen zu offenbaren, also ihn über-

[23]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 2272, 2308.

[24]) Walch Bd. 11, S. 1058, 1687f. und öfter.

[25]) Siehe unten.

[26]) Siehe oben S. 52ff.

vernünftig und übernatürlich von seiner Sünde zu überzeugen; und zwar so, dass es sich dann auch nur um das in der H. Schrift positiv überlieferte Gesetz Gottes handeln kann.[27]) Eine unmittelbare Folge dieser Voraussetzung musste die entsprechende Potenzirung der religiös negativen Fassung der Gesetzes-Offenbarung sein, auf deren Entstehungsgründe wir noch zurückkommen werden. Und anders konnte er überhaupt zwei absolute, koordinirte Offenbarungen schwerlich direkt verknüpfen, als dass er die eine wie die Kehrseite der anderen ansah.

Damit war aber als naheliegende Konsequenz eine besondere Hervorhebung des Dekalogs, als des Ausdruckes des geoffenbarten Sittengesetzes, gegeben, wenn Luther nicht in zu grellem Widerspruche mit früheren Ansichten und auf die Gefahr hin, den Einfluss des A. Testamentes wiederum in praktisch bedenklicher, der theokratischen Schwärmerei Vorschub leistender Weise herzustellen, das ganze mosaische Gesetz aus dem absoluten Gesichtspunkte betrachten wollte. Es empfahlen sich ihm die zehen Gebote also in doppelter Hinsicht: sowohl als Darstellungen des reinen Sittengesetzes, als auch als Repräsentanten eines direkt göttlichen Willens. Die Spuren einer specifisch religiösen Hervorhebung derselben lassen sich unstreitig neben jener anderen Auffassung bereits im Katechismus erkennen. Nicht allein nennt er den Dekalog darin „einen Ausbund göttlicher Lehre", was noch als relativer Vorzug verstanden werden kann; sondern er stellt ihn auch über alle anderen Gebote und Lehren als „der hohen Majestät Gebot". Ebenso trennt er ihn

[27]) Vgl. Müller: Symb. Bücher, S. 310ff.; daraus u. a.: „Praecipuum autem officium et ἐνέργεια legis est, ut peccatum originale et omnes fructus ejus revelet et homini ostendat, quam horrendum in modum natura ejus lapsa sit et funditus ac totaliter depravata" ... „Hoc peccatum hereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit". Einen viel früheren Ausspruch siehe: Erl. Ausg. Bd. 63, S. 16; ferner Opp. l. v. a. IV, S. 394, wo diese Offenbarung der Sünde ausdrücklich auf die H. Schrift zurückgeführt wird.

dort vom A. Testamente los und bezeichnet ihn als den „ersten Theil der gemeinen christlichen Lehre“.[28]) Die absolute Bedeutung desselben erhellt ferner auch daraus, dass er in ihm nicht allein die unabänderlichen Grundzüge religiöser Sittlichkeit, sondern auch den Maassstab zur letzten, entscheidenden Beurtheilung aller weltlichen Angelegenheiten, sogar der politischen, erblickt, so dass hiernach das Recht der religiösen Sittlichkeit unterworfen wird.[29]) Es ist uns daher sehr begreiflich, dass sich unser Reformator mehr und mehr in diese Gebote vertiefte, ja dass er sie nach jedem einzelnen Wort durchdachte und in ihnen eine unerschöpfliche Weisheit fand; und so eng verknüpfte er sie endlich mit der Offenbarung Christi, dass er den Dekalog die Dialektik des Evangeliums, das letztere dagegen die Rhetorik des ersteren nennen konnte.[30]) Nicht weniger aber brachte es der weitere antinomistische Streit mit sich, dass er ihn als göttliche Offenbarung empfehlen musste.[31]) So spricht er bei dieser Gelegenheit von zwei Lehr-Stiftungen, deren eine von Moses, die andere von Christus komme, obschon er das Herstammen des Gesetzes von den Vätern daneben aufrecht erhält.[32]) In dem Schreiben an D. Caspar Gütteln identificirt er, trotz entgegenstehender Behauptungen, die zehen Gebote zunächst mit dem göttlichen Gesetze.[33]) Aehnlich verfährt er in seinen Disputationen wider die Antinomer. Das Gesetz ist seinem Wesen

[28]) Vgl. Müller: Symb. Bücher, S. 445 ff.

[29]) A. a. O. S. 379: „Denn das muss ja sein, wer die Zehen Gebote wohl und gar kann, dass der muss die ganze Schrift können; dass er könne in allen Sachen und Fällen rathen, helfen, trösten, urtheilen, richten beide geistlich und weltlich Wesen und möge sein ein Richter über alle Lehre, Stände, Geister, Rechte und was in der Welt sein mag“.

[30]) De Wette a. a. O. Bd. 4, S. 46.

[31]) Ueber das Geschichtliche dieses Streites vgl. Köstlin: Martin Luther Bd. 2, S. 453 ff.

[32]) Walch Bd. 11, S. 1031 f.

[33]) Walch Bd. 20, S. 2014 ff. Hier nennt er die Antinomer Geister, „so das Gesetz Gottes, oder Zehen Gebot aus der Kirchen zu stossen, und aufs Rathhaus zu weisen, sich unterstanden haben“.

nach Offenbarung des Zornes,[34]) wie er auch hier die strenge Lehre von der Erbsünde vorträgt;[35]) sodann aber weist er darauf hin, dass es nach Exod. 32, 16 mit dem Finger Gottes geschrieben sei, was wir doch auf den Dekalog beziehen müssen.[36])

Dessen ungeachtet haben wir ja darauf hinweisen können, dass auch dem Antinomismus gegenüber die Identität des Dekalogs mit dem dem Menschen in's Herz geschriebenen Sittengesetz angenommen ist. Kaum jemals zeigt sich aber deutlicher eine principielle Unklarheit bei Luther als in diesen Bestimmungen. Sie betrifft nichts geringeres als seine Ansicht vom Verhältniss des Uebernatürlichen zum Natürlichen, oder der Offenbarung Gottes im engeren zu einer solchen in einem weiteren Sinne, welchen man auch auf natürliche Wahrheiten anzuwenden im Stande ist; und gerade in jenem Kampfe um das Gesetz verwickelte er sich in dieser Beziehung in die grössten Schwierigkeiten. Dass die Gnade schlechthin übernatürlich zu denken sei, stand ihm ja fest. Sollte es mit dem Gesetze indessen eine andere Bewandniss haben, so musste nicht allein die Koordination von Gesetz und Evangelium aufgegeben werden, sondern es lag dann auch für den Fall einer Beziehung des einen auf das andere nahe, das Niedere aus dem Höheren abzuleiten, wie Agricola mit Rücksicht auf des Reformators frühere Lehre gewollt hatte; und so würde es sich in der Kirche bei der Verkündigung göttlich geoffenbarter Wahrheit doch zuerst und im wesentlichen stets um die Predigt des

[34]) Vgl. Luth. opp. lat. v. a. IV, S. 428: „Revelare enim peccatum est aliud nihil, nec aliud esse potest, quam esse legem, seu effectum et vim legis propriissimam". „Lex et ostensio peccati, seu revelatio irae, sunt termini convertibiles velut homo, et risibile (ein lachendes Wesen) vel rationale". „Tollere legem et retinere revelationem irae est idem, ac si neges Petrum esse hominem, affirmes autem esse risibilem vel rationalem".

[35]) A. a. O. S. 425.

[36]) A. a. O. S. 429, vgl. Walch Bd. 20, S. 2043. Diese Disputationen deutsch bei Walch a. a. O. S. 2030 ff. Ueber den Dekalog vgl. noch Köstlin: L.' Theol. 2, S. 260.

Evangeliums gehandelt haben. In der That hat Luther auch in späterer Zeit auf Grund der Vorstellung, dass das Gesetz auf Vernunft und Natur beruht, nicht etwa nur davon gesprochen, dass Christus letzteres als solches bestätigt und anerkennt, sondern auch die religiöse Sünden-Erkenntniss oder Offenbarung dem Evangelio direkt zuertheilt und dieses als den alleinigen Inhalt der kirchlichen Lehre gedacht. So z. B. in der im Jahre 1537 und 1538 veröffentlichten Erklärung des 1. und 2. Cap. des Ev. Johannis;[37]) so auch in der Kirchen-Postille, die zwar in ihren Anfängen schon 1522 ans Licht trat, die aber theils erst 1527 vollendet wurde, theils noch zu Lebzeiten und mit seiner Bewilligung mehrfach, zuletzt 1543, herauskam.[38])

Bei solchen Widersprüchen wird es erklärlich, dass er sich nach einer Vermittelung umsah, die ihn der unbedingten Entscheidung für eine schlechthin selbstständige Gesetzesoffenbarung oder für eine dem Antinomismus die Hand reichende Be-

[37]) Walch Bd. 7, S. 1386ff.; vgl. hieraus S. 1604ff. Dort giebt er einerseits der Philosophie und der Vernunft die cognitio legalis oder die Erkenntniss dessen was recht und unrecht ist, was auch ein Erkennen des Willens Gottes sei. Dann aber fügt er hinzu: „Das andere Erkenntniss Gottes geschieht aus dem Evangelio. Als, wie alle Welt von Natur ein Greuel ist vor Gott, und ewiglich verdammt unter Gottes Zorn und des Teufels Gewalt, daraus sie nicht hat können errettet werden, denn also, dass Gottes Sohn, der dem Vater in seinen Armen liegt, Mensch ist worden, gestorben und wiederum von den Todten auferstanden, Sünde, Tod und Teufel getilget hat. Das ist das rechte und gründliche Erkenntniss, Weise und Gedanken von Gott. . . Aber sie wächst in unserem Garten nicht, die Vernunft weiss nicht einen Tropfen davon. Zur linken Hand kann sie Gott kennen nach dem Gesetz, der Natur und nach Mose, denn das Gesetz ist uns in's Herz geschrieben" (S. 1623ff.). Vgl. aus der früheren Auslegung von Joh. 1: Walch Bd. 9, S. 922; und eine eigenthümliche Stelle dieser Art: Enarratt. in Genes: opp. exeget, I, S. 224 ff.

[38]) Da Walch in seiner Ausgabe der Kirchenpostille (Bd. 11 u. 12) die Abweichungen der früheren Editionen kenntlich macht, so können wir den Text im allgemeinen auch als Zeugen für spätere Ansichten des Reformators betrachten, obgleich derselbe schliesslich mit diesem Werke nicht gerade zufrieden war; vgl. Köstlin M. Luther, Bd. 2, S. 428. Vgl. nun zu der uns vorliegenden Frage Bd. 11, S. 179ff., 252 ff.

schränkung derselben entheben konnte. Als eine solche ergiebt sich nun seine Anwendung der Predigt Johannis des Täufers, den er geradezu als einen „Mittler zwischen dem Gesetz und der Gnade“ bezeichnet. Er giebt dabei dem Evangelium ein doppeltes Amt. Zuerst nämlich das Amt der Auslegung des Gesetzes; und erst hierdurch entsteht Erkenntniss unserer sittlichen Nichtigkeit. „Durch diese Auslegung werden wir alle Sünder erfunden und des Gesetzes schuldig“. Sodann heisst es: „Das ander Werk des Evangelii, welches ist sein eigen Amt, ist, dass es verkündiget und uns zeiget Christum“. Es soll nun aber Johannes nicht nur das erstere, sondern auch dieses Amt geführt haben. Nach dem ersten hat er die Taufe der Busse gepredigt, nach dem anderen hat er die Menschen auf das Lamm Gottes hingewiesen. In derselben Weise sollen dann auch die Vertreter des göttlichen Wortes in der Kirche Amtsnachfolger des Täufers und des Erlösers sein.[39]) Während hier nur erst ein Versuch gemacht ist, den Täufer zwischen Gesetz und Evangelium einzuschieben, geht aus einer darauf folgenden Behandlung desselben Themas hinreichend klar hervor, dass uns die Unterscheidung des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums durch diesen Blick auf den Täufer erleichtert und das letztere zu einem neuen lebendigen Gesetze in Beziehung gesetzt werden soll. Der Reformator stützt sich da auf das Zeugniss der H. Schrift, dass Johannes ein Rufer gewesen, also ein Verkündiger des mündlichen Wortes; und als solcher habe er auch das Gesetz gepredigt. Das aber, heisst es, sei nicht das alttestamentliche gewesen; denn dieses sei ja auf zwei Tafeln geschrieben worden und auch eine todte Schrift geblieben ohne Kraft und Wirkung. Dagegen gehe das Evangelium „in die freie Luft mit freier lebendiger Stimme, darum hat es auch desto mehr Kraft, das Volk zu bekehren“.[40]) In sofern kommt

[39]) Walch, Bd. 12, S. 1350 f.

[40]) A. a. O. S. 1368 ff. L. fügt hinzu: „Aus der Ursache hat Christus selber nichts geschrieben, sondern alles mündlich geredt. Die Apostel haben auch wenig geschrieben, aber viel geredt. Aber mit der Zeit ist es ge-

aber auch diese Predigt auf dasselbe Resultat wie die obige hinaus, als sie das in einem weiteren Sinne genommene Evangelium für die geistliche, die Sündenerkenntniss bewirkende Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes und für den Vertreter dieser Auslegung schon den Täufer erklärt, der daneben, als Vermittler des Gesetzes- und des Gnadenbundes, auch das Verlangen nach der Erlösung zu Wege bringe.[41]) Wie wichtig aber die Gestalt des Täufers in dieser Hinsicht für Luther gewesen sein muss, geht aus den Schmalkalder Artikeln hervor, wo jener, nicht Moses, als der wahre evangelische Buss- und Gesetzesprediger erscheint.[42])

wachsen also, dass Büchermachen kein Ende ist". Er sieht in der übertriebenen literarischen Thätigkeit der Religionslehrer auch einen Mangel an Rücksicht auf das gemeine Volk. Zu dieser ganzen Herbeiziehung des Täufers wirkte offenbar Luther's Werthlegung auf die mündliche Predigt und die apostolische Tradition des Amtes des Wortes mit. Gab er auch zu, dass der Diener am Worte das Gesetz predigen solle, so musste es ihm doch widerstehen, den letzteren zu einem Nachfolger des Moses oder einer specifisch alttestamentlichen Grösse zu machen. Je näher er aber den Täufer dem Christenthume stellte, desto leichter konnte er dann in ihm das Vorbild eines evangelischen Predigers sehen.

[41]) A. a O. S. 1379 ff.; vgl. u. A. „Das Gesetz erfordert die Gnade, so thut die Gnade das Gesetz, aber der keins ward erkannt, weder, was das Gesetz fordert, noch was die Gnade thut, wo nicht die Stimme Johannis dazwischen kommt, und das leuchtend und brennend Licht durch die Erkläung des Gesetzes die Wissenschaft der Sünder erleuchtet, und durch Anzeugung der Gnaden anzündet ein Verlangen nach der Vergebung der Sünden" . . . „Das hat weder Moses noch kein Prophet je gethan, sondern haben allein geweissagt, wie das künftig sollte angezeigt werden" (S. 1383 f.). Es ist übrigens ersichtlich, dass diese Erhebung des Täufers eine Gefahr für die specifische Dignität Christi, wenigstens in dessen prophetischem Amte, mit sich bringt, wogegen L. wohl Vorkehrungen trifft, doch nicht gerade genügende.

[42]) Vgl. Müller: Symbol. Bücher, S. 312f., 317. Auch sonst rückt Luther den Joh. den Täufer Christo und dem Evangelium sehr nahe und in einen Gegensatz zu allen Lehrern des A. Testaments: opp. l. v. a. IV, S. 341 f., 453; Walch, Bd. 7, S. 187 ff., 980 ff., 1445 ff.; Bd. 11, S. 128, 148 („Das ist die rechte Stimme Johannis in der Wüsten und

So beweisen jedenfalls auch diese Vermittelungen, dass für unseren Reformator das mosaische und alttestamentlich-geoffenbarte Gesetz, selbst in religiöser Beziehung, nicht ausreicht, so dass er daraus hätte den Schluss ziehen müssen, dass erst das Christenthum das höchste Gesetz, und wäre es auch nur das zur Erkenntniss der Sünde dienende, mit sich bringen kann. Hatte er sich freilich bereits in den Anfängen seiner reformatorischen Lehrentwickelung, wie wir noch sehen werden, die Durchführung dieses letzteren Gedankens erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht, so stand dagegen durch die Anlage seiner Theologie dem nichts im Wege, dass er das Ungenügen der specifisch-alttestamentlichen Wahrheit auf seine Ansicht vom Dekalog anwendete. Schon im Jahre 1523 finden wir den Satz ausgesprochen: „Moses Gesetze sind unördig untereinander geworfen".[43]) Soll der Dekalog aber nicht „ab" sein, insofern auch er das höchste Gesetz des Glaubens und der Liebe vertritt,[44]) so erscheint doch seine Aussonderung aus dem Gemisch alttestamentlicher Gebote nicht als Sache des Moses, sondern als Folge eines reiferen Bewusstseins.[45]) Diese Auffassung wird noch dadurch unterstützt, dass Luther dabei dem Christenthum überhaupt eine kritische Stellung zum mosaischen Gesetze einräumt. Vom alttestamentlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheinen auch äusserliche und zufällige Gebote als gute und göttliche Gesetze, die sogar zur Hervorbringung des Sündenbewusstseins geeignet sind; diese Gebote hebt indessen Christus als vorübergehende

die lautere reine Wahrheit Christlicher Lehre"), 2844, 2853; Bd. 13, S. 2642ff., 2664ff., 2670ff., 2681ff.

[43]) Vorrede auf das A. T., Erl. Ausg., Bd. 63, S. 14 (u. Anmerk.). Als den Grund dieses Durcheinander der mosaischen Vorschriften giebt Luther in jener latein. praefatio das Vorherrschen des politischen Gesichtspunktes an (opp. l. v. a. VII, S. 82).

[44]) Erl. Ausg. a. a. O. S. 13, 18.

[45]) Eine gewisse Verklärung des Gesetzes erkennt er freilich im Deuteronominum, dennoch ist es ihm Wiederholung des ganzen Gesetzes (a. a. O. S. 11).

auf. So scheidet der Erlöser also Bleibendes und Vergängliches im Gesetz;[46]) wie denn überhaupt dem A. Testament eine zeitliche, dem N. dagegen eine ewige Geltung zuerkannt wird.[47]) Und wenn Luther endlich in derselben Erörterung das Gesetz des Glaubens und der Liebe in das Princip umsetzt: „Glaube und Liebe meistern alle Gesetze“, oder dass „alle andern Gesetze müssen und sollen ihr Maass haben vom Glauben und der Liebe“:[48]) so kann man nicht zweifeln, dass ihm das N. Testament über alle bestimmten Gesetzes-Formeln, mithin auch über den Buchstaben des Dekalogs hinausgeht, um in freierer und geistiger Weise den Willen Gottes zu verkündigen. Daher trug auch unser Reformator kein Bedenken, die höchsten ethischen Gebote, ohne sich an den Dekalog zu binden, über den Kreis der unmittelbaren Gedanken desselben hinaus, zu formuliren. Wir haben davon ein nicht misszuverstehendes Beispiel aus dem Jahre 1529, in dem er damals auf diese Weise ein positives göttliches Gebot zur Schliessung der Ehe, zur Gründung einer Familie dem Worte Gottes entnimmt. „Gleichwie hohe Noth, sagt er, und hart Gebot ist, da Gott spricht (2. Mos. 20, 13. 14): Du sollt nicht tödten, Du sollt nicht ehebrechen; ebenso hoch Noth und hart Gebot, ja viel höher Noth und härter Gebot ist's: Du sollt ehelich sein, Du sollt ein Weib haben. Denn da stehet Gottes Wort (1. Mos. 1, 27 und C. 2, 23. 24). ... Solche Wort Gottes sind nicht in unsere freie Willkühre gestellet“.[49]) Ja er geht noch weiter. Stellt sich ihm nämlich die Frage dar, ob man Christo oder dem Gesetze anhangen solle, so entscheidet er sich ohne Rückhalt für Christum, aus welchem auch eine neue Gesetzgebung entspringen könne. „Soll

[46]) A. a. O. S. 13 ff., besonders S. 18 f. Es heisst auch in einer Randglosse: „Jüden verstehen des Gesetzes Meinung nicht“ (S. 14).

[47]) A. a. O. S. 20 f. Vgl. Erl. Ausg., Bd. 52, S. 30 f. (aus der zweiten Auslegung des ersten Briefes Petri).

[48]) Erl. Ausg. Bd. 63, S. 13; vgl. Walch: Bd. 10, S. 443.

[49]) De Wette a. a. O.: Bd. 3, S. 535 (Erl. Ausg., Bd. 63, S. 279); vgl. De Wette a. a. O., Bd. 2, S. 675 f.

eins von beiden", so äussert er sich im Jahre 1535, „Christus oder das Gesetz verloren gehen, so muss das Gesetz, nicht Christus fallen. Haben und behalten wir Christum, so können wir bald Gesetze machen und alles recht richten. Ja wir werden ganz neue zehen Gebote machen, wie Paulus in allen Briefen und Petrus, absonderlich Christus im Evangelio thut. Und diese zehen Gebote sind viel deutlicher als Mosis seine, wie das Angesicht Christi weit heller ist als das Angesicht Mosis. Denn so die Heiden nach ihrer verderbten Natur haben Gott erkennen und sich selbst ein Gesetz sein können Röm. 2, 56 Wie viel mehr kann Paulus oder sonst ein wahrer Christ, voll des Heiligen Geistes die zehen Gebote ordnen oder beurtheilen". Als Grund, warum wir indessen bei der biblischen Form bleiben sollen, giebt er die äussere Uneinigkeit der Kirche, die Unvollkommenheit der Christen und die Rücksicht auf die Irrgeister an; nur „die allgemeine Kirche" habe eine unfehlbare, den Aposteln ebenbürtige Auktorität.[50]) Jedenfalls ist die Geltung des Dekalogs an sich in dieser Weise als keine absolute gedacht; sie findet vielmehr durch die geschichtlichen Umstände ihre Begründung; als ein kirchliches Hülfsmittel erscheint er, das wir nicht entbehren können. Hierbei setzt Luther ihn indessen als objektive göttliche Wahrheit, indem er die Unfehlbarkeit der Apostel auch auf die Propheten und Väter des A. T. ausdehnt. Durch die apostolische Kirche ist ihm aber der Dekalog doch erst für uns recipirt.[51]) Und so steht freilich die ideale Kirche über ihm. Wie sich dadurch ohne Frage das Gesetz der Offenbarung Gottes in Christo wenigstens formell unterordnet, so zeigt sich

[50]) Vgl. Walch, Bd. 19, S. 1754f. (Disputation aus dem J. 1535); Luth. opp. l. v. a. IV, S. 381f. Mit dieser ecclesia universalis ist aber mehr auf eine unsichtbare als auf eine sichtbare Grösse gedeutet; vgl. unten.

[51]) Vgl. Walch, Bd. 10, S. 273, wo Luther die Aufnahme der 10 Gebote in die allgemeine christliche Lehre oder in den Katechismus auf den Anfang der Christenheit zurückdatirt.

auch wieder die Rücksicht auf das Sittengesetz.[52]) Das aus dem christlichen Bewusstsein entstehende Gebot erscheint wie eine höhere Stufe des überlieferten Gesetzes, dieses aber wiederum als eine allgemeine und natürliche Vorbereitung des Evangeliums. So durchkreuzen sich gerade in der Behandlung des Dekalogs religiöse, ethische und geschichtliche Motive und lassen es im Grunde zu keiner ganz einheitlichen und abgeschlossenen Ansicht kommen.

Es verdient aber noch unsere besondere Aufmerksamkeit, dass Luther in allem Werthlegen auf die Predigt des Gesetzes in der Kirche die Rücksicht auf das sittliche Bewusstsein fest im Auge behielt. Wir erinnerten bereits daran, dass er die Verwandtschaft des Moral-Gesetzes mit dem göttlich geoffenbarten Gebote sogar im Streit mit den Antinomisten zugab. Hat ersteres also doch einen religiösen Werth, wie letzteres einen moralischen, so ist die strenge Scheidung zwischen Natur und Gnade oder auch zwischen der sittlichen Vernunft und dem H. Geiste, der die Zucht des Gesetzes übt, auf diesem Gebiete unter allen Umständen wenigstens einzuschränken. In dieser Beziehung ist es nun merkwürdig genug, dass der Reformator in der zweiten Disputation wider die Antinomer den von uns auf den Dekalog bezogenen Satz, dass das Gesetz mit dem Finger Gottes geschrieben sei, doch dahin verallgemeinert, dass das Gesetz überhaupt göttliche Wahrheit sei, dass aber überall, wo Wahrheit, auch der H. Geist vorhanden sei. Diesen kühnen Ausspruch hat er mit Rücksicht auf das dem natürlichen Menschen von Gott in's Herz gegebene Gesetz gethan; von diesem sagt er nicht minder als von dem mosaischen, dass es die wider uns zeugende Handschrift des höchsten Willens sei.[53]) Diese Frage aber, welches Gesetz oder in welchem

[52]) Luth.: opp. a. a. O.

[53]) Vgl. Luth.: opp. l. v. a. Vol. IV, S. 429: „Omnis veritas, ubicunque est, a Spiritu sancto est, et prohiberi legem est veritatem Dei prohiberi"; S. 433; „Quis tollet illam viventem, insculptam in cordibus, (legem) et chirographum decreti contrarium nobis, quod idem est cum lege Mosi". Das strafende Zeugniss des Gewissens beruht daher einfach auf

Sinne die alttestamentlichen zehen Gebote in der Kirche zu predigen und zu lehren seien, ist nichts weniger als eine reine Schulfrage, sondern hat eine eminent praktische Bedeutung. Hat die Kirche nämlich bei ihrer Busspredigt das allgemeine Moralgesetz zu berücksichtigen, so hat sie auch die Aufgabe, für die Wahrheiten, welche sie als im specifischen Sinne geoffenbarte vorträgt, eine Anknüpfung in dem natürlichen Bewusstsein des Menschen zu suchen. Nur so vermag sie dann dem im höheren und reineren Sinne Göttlichen einen sicheren Eingang in's menschliche Gemüth zu verschaffen. Das ist nun Luther sogar auf der Höhe seiner orthodox und conservativ ausgebildeten Theologie nicht entgangen. Er verhehlt es sich nicht, dass das reine Evangelium oder Christus, in seiner göttlichen Erhabenheit, keine bleibende Stätte im Menschen zu finden vermöge, wenn er nicht zu unserem sittlichen Bewusstsein, zu dem der menschlichen Natur eingepflanzten Gesetze in Beziehung tritt. So hat er sich nicht etwa zu dem Zweck, um den Begriff des Uebernatürlichen und schlechthin Geoffenbarten zu verschärfen, der Forderung einer ausdrücklichen Gesetzespredigt gegen die Antinomisten angeschlossen, sondern um jene praktische und sittliche Verwerthung der Lehre von der Gnade zu sichern. In dem schon genannten Schreiben an D. Caspar Gütteln, das seinen Streit mit Agricola bespricht, bekennt er es offen, dass es sich da um den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium handele, und dass der Teufel mit dem Gesetze Christum selbst zum weichen bringe. „Denn er (der Teufel) weiss wohl", fügt er bedeutungsvoll hinzu: „dass Christus kann wohl bald und leichtlich weggenommen werden; aber das Gesetz ist in's Herzensgrund geschrieben, das nicht möglich ist wegzunehmen". „Und der Teufel weiss auch wohl, dass nicht möglich ist, das Gesetz aus dem Herzen wegzunehmen, wie St. Paulus Röm. 2 (14. 15) zeuget, dass die

„Gottes Gesetz", und ist nicht ohne innere „Mitwirkung Gottes" zu verstehen: Walch, Bd. 2, S. 2227.

Heiden, so durch Mosen das Gesetz nicht empfangen, und also kein Gesetz haben, dennoch sie selbs ihr Gesetz sind, als die da müssen bezeugen, es sei des Gesetzes Werk in ihren Herzen geschrieben". [54]) Unser Theologe konnte sich kaum bestimmter über die durch das moralische Bewusstsein gesicherte Erlösungsfähigkeit des Menschen aussprechen. Dass jedoch dieser Gedanke und die sich daraus ergebenden praktischen Forderungen für die Verkündigung des Evangeliums, theils bei dem Reformator selbst, theils in der späteren lutherischen Lehre, nicht zu ihrem Rechte gekommen sind, erklärt sich aus der Herrschaft der mit einem Offenbarungs-Dualismus zusammenhängenden Gedankenreihe, welche die rein negative Verwerthung des Gesetzes bedingte, von der er ja mit Recht voraussetzte, dass sie nicht aus der Vernunft oder Natur entspringen kann. Dass die dualistische Ansicht ihm im antinomistischen Streite aber nicht genügte, sieht man noch daraus, dass er in dem vorliegenden Schreiben die Busse nicht ausschliesslich aus dem Schrecken des Gesetzes, sondern zugleich von der Güte Gottes, oder dem süssen Leiden und der Gnade Christi ableiten will: was, da ihm die Begriffe der Busse und des Gebotes untrennbar sind, dessen reiner Negativität widerspricht. [55]) Und eine solche Auffassung beruht auch auf einer aufrichtigeren Anerkennung des Gesetzes als die scheinbar höhere Vorstellung vom demselben als einer negativen Offenbarung, die, wie wir gezeigt haben, auf seine nur formale und theoretische Anerkennung hinauskommt. Haben wir aus der Schrift de servo arbitrio ersehen, dass es dann nur uneigentlich zu verstehen ist: so bleibt auch sonst kein Zweifel, dass die schlechthin behauptete Uebervernünftigkeit des geoffen-

[54]) De Wette: a. a. O., Bd. 5, S. 150 (Walch, Bd. 20, S. 2019 f.).

[55]) Vgl. De Wette: a. a. O. S. 151; daraus: „man soll allerlei Wege predigen, als Gottes Dräuen, Verheissen, Strafe, Hülfe, und was man kann, damit wir zur Busse, das ist, mit allen Exempeln der Schrift zur Erkenntniss der Sünden und Gesetzes gebracht werden, wie alle Propheten, Aposteln und St. Paulus, Römer 2 (4): Weisst Du nicht, dass Dich Gottes Güte zur Busse reizet".

barten und die Erbsünde kund thuenden Gesetzes mit der praktischen Vernunft oder mit einem bewussten Willen des Menschen nichts mehr zu thun hat.[56]) In einem solchen Falle aber wird die moralische Verbindlichkeit des Gesetzes und es selbst mithin in seiner Wirklichkeit und praktisch aufgehoben, wie uns das z. B. jene bereits angeführte Abhandlung Schleiermacher's über das Natur- und Sittengesetz durch den Hinweis auf die von Kant in der praktischen Vernunft postulirte Achtung vor dem moralischen Gesetze deutlich macht.[57]) Wenn Luther also seine Zurückweisung des Agricola damit motivirt, dass er doch stets für das Gesetz eingetreten sei „und von Anfang immer den Catechismum getrieben“:[58]) so müssen wir daraus schliessen, dass er sich entweder der geschilderten Differenz zwischen der sittlich bedingten und der religiös absoluten Auffassung des Gesetzes, die das Schuldbewusstsein bis zur Auflösung des sittlichen Subjektes steigert, nicht klar bewusst war; oder aber, dass er wenigstens diesem Unterschiede nicht dasjenige Gewicht beimaass, wie es in der späteren, Melanchthon entgegentretenden Orthodoxie geschah, und wie man auch heute voraussetzt, wenn man in seinem Bündniss mit letzterem gegen Agricola ein Aufgeben seiner früheren Lehre mit ihrer

[56]) In den Schmalkalder Artikeln entspricht auch Luther's wiederum offen behaupteter Determinismus genau der darin enthaltenen Lehre von der Sünde, der Busse und dem Gesetze; vgl. Müller: Symbol. Bb. a. a. O. S. 311.

[57]) Hier weist dieser Theologe darauf hin, dass jedes ethische Gesetz nur dann Werth und Wahrheit hat, wenn es sich an Personen richtet, die wenigstens die Absicht haben, ihm Folge zu leisten und wenn auch noch so unvollkommene Anstalten treffen, diesen Gehorsam zu bethätigen. „Wenn in keinem Menschen“, behauptet er also, „die geringsten Anstalten gemacht würden, demselben (dem Sittengesetz) zu gehorchen und das, was Kant die Achtung vor dem Gesetz nennt, gar nicht vorhanden wäre; denn diese ist doch immer schon ein wenn gleich unendlich kleiner Anfang des Gehorsams: so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz, sondern nur ein theoretischer Satz, von welchem man sagen könnte, er würde Gesetz sein, wenn es eine Anerkenntniss desselben gäbe“. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 407 ff.

[58]) De Wette a. a. O. S. 151.

ausschliesslichen Hervorhebung der Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit des Evangeliums sieht.[59]) Dass und wie er hierbei von dem Problem, das Verhältniss des Religiösen zum Sittlichen überhaupt zu bestimmen, abhängig war, werden wir später genauer erkennen. Wir werden aber auch nachweisen, dass ihm darin schon vor dem Jahre 1527 unüberwindliche Hindernisse entgegentraten, und machen an diesem Ort sogleich darauf aufmerksam, dass er gerade später nicht behauptet hat, in der vorliegenden Frage ein unfehlbares Urtheil abgeben zu können. Denn wie hätte er sonst zu dem dritten Theil der Schmalkalder Artikel, der diese für die ganze Soteriologie entscheidenden Punkte behandelt, bemerken können, dass die darin enthaltenen Lehrsätze einer ferneren Diskussion mit „Gelehrten“, „Vernünftigen“ oder im Kreise der evangelischen Theologen unterliegen dürfen.[60]) Auch seine oft besprochene Stellung zu Melanchthon, der bald nach dem Streit mit Erasmus und wahrscheinlich in Folge desselben den Synergismus in's Auge fasste,[61]) gewinnt von hier aus einige Beleuchtung. Er wäre dieser Wendung seines Freundes sicherlich direkt entgegengetreten, wenn er eine ausreichende Beantwortung der ihr zum Grunde liegenden Fragen zu geben vermocht hätte.[62]) So wollte er auch in

[59]) Ritschl beurtheilt (a. a. O.) diese Krisis in Luther's Lehre wohl zu sehr nach der einseitigen Anwendung, welche die lutherische Orthodoxie davon machte, zu wenig aber aus dem Ganzen der Theologie des letzteren heraus. Dadurch fällt auch ein falsches Licht auf Melanchthon.

[60]) Müller: Symb. Bb. a. a. O. S. 310; vgl. De Wette a. a. O. S. 151 f., wo Luther gerade in Rücksicht auf den Streit um das Gesetz auf die Entwickelung, die seine Lehre habe nehmen müssen, z. B. auf seine so grundverschiedene Stellung zum Papst vor und nach dem Anfang der Reformation hinweist; weshalb er auch auf ein Hinwegsehen von seiner eigenen persönlichen Meinung dringt.

[61]) Vgl. Luthardt: Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtl. Entw. dargestellt, Leipzig 1863, S. 157 f.

[62]) Es handelt sich hier auch um Luther's Stellung zur Augsburgischen Konfession, welche letztere Melanchthon in den späteren Editionen im synergistischen Sinne veränderte, ohne dass wir von ersterem irgend einen Protest dagegen vernehmen. Bereits in der deutschen Variata vom Jahre 1533 findet sich

diesem Falle nicht durch unbedingtes Geltendmachen seiner Dogmatik das ethische und praktische Interesse verletzen.

Die vorstehend erörterten Bedenken treffen nun keineswegs die Erkenntniss Luthers, dass wir in politischer und rechtlicher Hinsicht nichts mehr mit dem mosaischen Gesetze zu thun haben. Ueber diesen Punkt ist er sich sehr bald klar geworden. In der Schrift „an den Christlichen Adel Deutscher Nation“ [63]) giebt er allerdings den Regenten die Bibel in die Hand; das aber deutet wohl auf seinen Wunsch, einen christlichen Staat und ein von der Freiheit und Frömmigkeit getragenes Volksleben in Deutschland zu begründen, [64]) nicht aber auf die Wiederherstellung alttestamentlich theokratischer Formen. Dass die Bibel in formell-juristischer Weise das positive und geschriebene Gesetz sein und damit das mosaische Recht bei uns eingeführt werden solle, hat er nicht behauptet. [65]) Zwar äussert er sich sehr ungehalten über das kaiserliche Recht, aber er setzt dem nicht allein den vernünftigen Regenten und die Bibel, sondern auch ausdrücklich die Landrechte und Landsitten entgegen. [66]) Die H. Schrift kann hiernach also nur als eine

der Satz, dass der Glaube selbst das höchste Werk sei. Vgl. Vilmar: Die Augsb. Konf. erklärt, Nach dessen Tode herausg. v. Piderit. Gütersloh 1870, S. 161 f. C. J. Nitsch (System der christl. L., 6. Aufl., S. 305, 307 (Anm.)) nimmt diesen Satz principiell auf.

[63]) Vgl. Walch, Bd. 10, S. 296 ff.

[64]) Vgl. S. 337: „Ich will nur angereget und Ursache zu gedenken geben haben denen, die da mögen und geneigt sind, Deutscher Nation zu helfen, dass sie wieder Christen und frei werden, nach dem elenden, heidnischen und unchristlichen Regiment des Papsts.“

[65]) Daher ist Köhler's Beurtheilung dieser Schrift nicht ganz korrekt, und ein Unterschied der hier vertretenen Grundsätze Luther's von denen der theokratischen Bewegungsmänner deutlicher, als es von ersterem geschieht, hervorzuheben. Letzterer selbst sagt durchaus nicht: „Die Bibel soll Gesetzbuch sein“. Vgl. Köhler: Luther und die Juristen, Gotha 1873, S. 8.

[66]) „Das weltliche Recht“, sagt er, „hilf Gott! wie ist auch das eine Wildniss worden? Wiewohl es viel besser, künstlicher und redlicher ist, denn das geistliche ist, an welchem über den Namen nichts gutes ist, so ist sein doch zuviel worden. Fürwahr vernünftige Regenten neben der

oberste und grundsätzliche Norm in Betracht kommen; wie er ja auch nach dem Katechismus solche Alles beherrschenden Principien im Dekalog voraussetzte. Wir werden damit aber auch hier an die theils christliche theils ethische Anwendung desselben als eines Spiegels des allgemeinen Sittengesetzes zu denken haben, nicht jedoch an eine direkte Aufrechterhaltung des A. Testaments. Wenn er nun bereits 1520 die Aufhebung des Mosaismus in der höchsten religiösen und ethischen Hinsicht vollzog,[67]) wie konnte er zugleich auf dem Gebiete des Staates, welchem er einen geringeren Werth zuschrieb,[68]) die alttestamentlichen Gebote als solche bei uns einführen wollen? Die Bibel erscheint auch in dem obigen Zusammenhange mehr als ein befreiendes, denn als ein statutarisch bindendes Element, wie er auch sonst gern die Billigkeit dem Rechte überordnete und den weltlichen Regenten und Richter über den strengen Buchstaben des geschriebenen Gesetzes hinaus zu einer freieren, persönlichen Handhabung des Rechtes wies.[69]) Muss man nun auch in der in Rede stehenden Reformationsschrift noch manche Unklarheiten bemerken, der gewaltige Freiheitsdrang, der sich in ihr offenbart, beweist uns zur Genüge, dass unser Reformator von theokratischen Idealen im alttestamentlichen

heiligen Schrift wären übrig recht genug, wie St. Paulus 1 Cor. 6, 1 sagt: Ist niemand unter euch, der da möge seines Nächsten Sache recht richten, dass ihr für heidnischen Gerichten müsset hadern: Es dünkt mich gleichsam, dass Landrecht und Landsitten den Kaiserlichen gemeinen Rechten werden vorgezogen, und die Kaiserlichen nur zur Noth braucht. Und wollte Gott, dass wie ein jegliches Land seine eigene Art und Gaben hat; also auch mit eigenen kurzen Rechten regieret würden, wie sie geregieret sind gewesen, ehe solche Rechte sind erfunden, und noch ohn' sie viel Land regieret werden. Die weitläuftigen und fern gesuchten Rechte sind nur Beschwerung der Leute, und mehr Hinderniss denn Förderung der Sachen. Doch ich hoffe, es sei die Sache schon von andern bass bedacht und angesehen, denn ich es anbringen mag" (Walch a. a. O. S. 382).

[67]) Siehe oben S. 61f., 75f.

[68]) Ueber diesen siehe unten.

[69]) Vgl. Köhler: a. a. O. S. 95ff. und weiter unten.

Sinne oder gar im Sinne eines Münzer und Karlstadt weit genug entfernt war. Eingehender und jedes Missverständniss ausschliessend hat er sich im Jahre 1524 in einem für den Kurfürsten Friedrich bestimmten Gutachten über die politische Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes ausgesprochen, ohne gewisse Vorzüge desselben, die zu freier Nachbildung auffordern, zu leugnen. Wir stehen aber, meint er, direkt immer nur unter dem römisch-kaiserlichen Recht und sind diesem Gehorsam schuldig, soweit es ohne Gefahr des Glaubens geschehen kann. Sollte das mosaische Recht durch Kaiser und Reich eingeführt werden, so wären wir auch verpflichtet, uns solchen Gesetzen zu fügen. Das Recht beruht ihm also auf menschlicher und staatlicher Sanktion, und es hat ihm für alle Glieder der Gemeinschaft, dem Princip der Liebe gemäss, sittliche Verbindlichkeit.[70]) Denselben Grundsatz finden wir auch in der Schrift „wider die himmlischen Propheten vertheidigt.[71]) Hierin ist sich nun Luther principiell gleich geblieben; und um so mehr, als ihm dadurch unverwehrt blieb, das Gute, das er in den mosaischen Vorschriften zu finden glaubte, auf gesetzlichem Wege in das

[70]) De Wette: a. a. O. Bd. 2, S 519f. Hier sagt er: „Nun aber nicht Mose, sonder kaiserliche Rechte seind in der Welt angenommen und im Brauch, will sichs nicht gebühren, dass wir hier ein Secten und Zwietracht anheben, und Moses Gesetz annehmen, und kaiserliche Recht' fahren lassen, als wenig als um Essen und Trinkens willen Secten und Zwietracht anzurichten seind; sintemal der Glaub und Lieb wohl bleiben kann unter kaiserlichen Rechten, da wir seind schuldig kaiserliche Recht zu halten und nicht Moses Rechte. Aus der Ursache, denn die Liebe zwingt uns, dass wir uns denen gleichmachen, bei denen wir sind, weil es ohne Fahr des Glaubens geschehen kann. Nun sind wir ja bei denen, die kaiserliche Recht halten, und nicht Moses Recht. Wenn aber Kaiser und Fürsten zuführen, und einträchtlich Moses Recht annähmen, dann sollten wir auch folgen". Hierzu beruft er sich noch auf 1 Cor. 12 und Röm. 13, 1; und sagt zum Schluss: „Wir sind schuldig die Recht zu halten, die unser Oberkeit und Nachbarn halten". Vgl. noch a. a. O. S. 489.

[71]) Walch, Bd. 20, S. 200, 203, 210f.

heutige Recht zu übertragen.[72]) Nicht anders dürfen wir seinen Wunsch verstehen, den Zehnten eingeführt und den wucherischen Zins, dessen Unrecht nicht einmal vorzugsweis aus dem A. Testament sondern gewöhnlich aus der Bergpredigt motivirt wurde, abgeschafft zu sehen.[73]) Mit der Ehegesetzgebung verhielt es sich nur insofern nicht auf dieselbe Weise, als er hier noch deutlicher der H. Schrift und speciell dem A. Testament sittlich religiöse oder göttliche Grundgebote entnahm, denen ein unbedingter Gehorsam zu zollen sein sollte. Denn wenn er auch die Ehe einerseits als eine weltliche Angelegenheit betrachtete, so hat er doch auf der anderen Seite gerade ihre sittlich religiöse Bedeutung auf das bestimmteste hervorgehoben, wovon wir weiterhin noch handeln werden. Dazu kam, dass er es namentlich hierbei auch mit dem kanonischen oder geistlichen Rechte zu thun hatte, auf welches er seine reformatorische Thätigkeit nicht bloss so zu richten hatte, dass er es unbesehen und ungesichtet dem Staate überliess.[74]) So sind es andere

[72]) Als er im Jahre 1525 Anmerkungen zum Deuteronomium herausgab, widmete er sie in einem Schreiben dem Bischof Polenz von Samland; vgl. De Wette a. a. O. Bd. 2, S. 647 ff. Darin lobt er das Gesetz und die Lehre des Moses in hohem Grade (S. 650). Soweit sich dieses Lob auch auf die politische und sociale Gesetzgebung bezieht, dürfen wir aber keine den obigen Grundsätzen widersprechenden Schlüsse daraus ziehen.

[73]) De Wette: a. a. O. S. 425 f. wird zur Abschaffung des Zinskaufes verlangt, „dass Fürsten und Herren zusammen thäten, und ihn abschafften", während er eine willkührliche Versagung des Zinses auch dem Wucherer gegenüber als Selbstrache verwirft. Ueberhaupt erklärt er dort die Sache für schwierig: „Wie aber die Fürsten thun sollen, damit der Zinskauf abkäme, ist jetzt zu kurz anzuzeigen. Denn der Zinskauf ist also verwirret, in ein Fürstenthum vom andern, dass nicht so hineinzufahren ist. Indess sind die Leute dahin zu halten, dass sie christlich solchen Schaden noch eine Zeit leiden, und den Zins reichen bis es besser wird." Vgl. a. a. O. S. 502 f., wo er die Angelegenheit in noch schärferem Tone den Regenten übergiebt; S. 520 f.; Walch, Bd. 10, S. 1017 f., 1040 ff. (Der Wucher widerspricht ihm auch schon dem natürlichen Sittengesetz: a. a. O. S. 1044); Köhler a. a. O. S. 59 ff.

[74]) Köhler weist darauf hin, dass unter den Reformatoren Luther am meisten dafür Sorge trug, das alttestamentliche Gesetz nicht als solches in

Probleme, die in diesen Fragen, mit denen man sich damals allgemein beschäftigte, für Luther übrig bleiben, nicht aber ein Schwanken in der grundsätzlichen Ablehnung der juristischen und politischen Auktorität der mosaischen Ordnungen. Auch der Christ hat ihm also niemals sein Handeln, soweit es überhaupt dem Staate und der weltlichen Obrigkeit zugehört, nach alttestamentlichen Vorschriften zu regeln.

Ueberblicken wir noch einmal die in dem vorliegenden Abschnitte dargelegte Lehre vom Gesetze, so erscheint es uns von besonderer Wichtigkeit, dass unser Reformator den letzteren Begriff zur Herstellung einer Brücke zwischen der Religion und Sittlichkeit, oder zwischen der Idee einer absoluten und direkten Offenbarung Gottes und der sittlichen Naturanlage des menschlichen Wesens gewählt und festgehalten hat. Wir erachten es daher für keinen Zufall, sondern für einen Beweis der Kontinuität unserer geistigen, von den Principien der Reformation beherrschten, Entwickelung, dass uns aus der das Christenthum in Frage stellenden philosophischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine edle und geläuterte Moral wiederum den Weg zur Religion gezeigt hat. In Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts" finden wir den Gedanken Luther's erneuert, dass die göttliche Offenbarung der Vernunft und Natur des Menschen zu Hülfe kommt, um ihn zur vollkommenen Sittlichkeit zu führen; und es ist dabei nicht Lessing's Meinung, die von einer göttlichen Vorsehung geleitete religiöse Geschichte als einen lediglich subjektiven Schein anzusehen und damit schon das Princip der Hegel'schen Religionsphilosophie zu begründen, nach welchem der ganze religionsgeschichtliche Process nur eine schlechthin immanente Entwickelung der rein menschlichen Vorstellungen und Begriffe sein soll. Dass ihm allerdings

der Ehefrage geltend zu machen: a. a. O. S. 22ff. Auch hat man bemerkt, dass derselbe in letzterer ausdrücklich dem kaiserlichen Rechte zu folgen suchte; vgl. Kawerau: Die Trauung. Theol. Studien und Kritiken. Jahrgang 1878, Heft 1, S. 68ff.; v. Strampf: Dr. Martin Luther über die Ehe, Berlin 1857, S. 300, 314.

als Ideal vorschwebt, dass die positive Religion in die reine Moral aufzugehen, diese also vorzubereiten hat, wie auch, dass sein Offenbarungsbegriff etwas unsicheres und schwankendes besitzt, wird nicht zu bestreiten sein.[75]) Auch Fichte deducirt nicht allein den Begriff Gottes aus der praktischen Vernunft a priori sondern auch die göttliche Offenbarung aus der nothwendigen Unterstützung, die des empirischen Menschen moralische Schwäche bedarf, um die in ihm gehemmte Freiheit erst herzustellen.[76]) Wie Fichte's Religionsphilosophie aber, wenigstens in ihrem ersten Auftreten, auf Kant ruht, so ist es wiederum der letztere, der sich mit Luther in der Anwendung des Gesetzes zur Verknüpfung der Frömmigkeit mit der

[75]) Jenen zweifelhaften Schluss, dass es sich bei Lessing lediglich um eine Geschichte des Offenbarungs-Glaubens handele, und dass er ein direkter Prophet der Religionsphilosophie Hegel's sei, macht Zeller; vgl. dessen: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, München 1873, S. 384ff.; und: Lessing als Theolog, Vorträge und Abhandlungen, a. a. O. S. 283ff., bes. S 323ff. Trefflich hat Ehrenfeuchter das Schwierige und oft Räthselhafte in Lessing's Ansichten hervorgehoben, weshalb man nicht selten das Entgegengesetzteste aus ihm heraus und in ihn hinein erklärt habe; vgl. Ehrenfeuchter: Christenthum und moderne Weltanschauung. Göttingen 1876, S. 16ff.

[76]) Vgl. J. G. Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. W. W. Bd. 5, S. 15ff., 55ff., 75f, 94ff., 106: „so lässt sich auch nicht leugnen, dass es weit ehrenvoller für die Menschheit sein würde, wenn die Naturreligion stets hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen: und in diesem Sinne können denn beide Sätze wohl beisammen stehen, nämlich, dass sich a priori (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen lasse, warum die Vorstellung einer Offenbarung nöthig sein sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen; dass aber die fast allgemeine Erfahrung in uns und anderen uns fast täglich belehre, dass wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen". Vgl. noch Zeller: Gesch. der deutsch. Philos., S. 625ff.; Harms: Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876, S. 327ff., S. 345: „Vom ethischen Standpunkte hat Fichte Gott und die Welt, die Natur und die Geschichte, den Staat und die Kirche, die Individuen und ihr Erkennen wie ihr' Handeln aufgefasst und beurtheilt."

Sittlichkeit begegnet. Kant hat sein hierauf bezügliches Programm in der Kritik der praktischen Vernunft bekanntlich dahin formulirt: es führe „das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens“.[77]) Unleugbar ordnen diese Philosophen die Religion der Moral in einseitiger Weise unter, während bei unserem Reformator im allgemeinen das umgekehrte Verhältniss zu Tage tritt. Aber wohl schwerlich würde Kant ohne ihm überkommene religiöse Einflüsse seiner Idee der heiligen Pflicht jene warme, fast als Anbetung erscheinende Verehrung gezollt haben, wie wir sie im Schlusswort seines ethischen Hauptwerkes ausgesprochen finden; der nackte logische Begriff des kategorischen Imperativs allein konnte ihn dazu kaum begeistern. Und ebensowenig ist Luther's Eintreten für Gesetz und Sittlichkeit aus äusseren Veranlassungen, sei es auch aus der Anregung Melanchthons, genügend zu erklären, sondern war bereits den ersten Grundzügen seiner reformatorischen Lehre tief eingepflanzt. Hierauf werden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

[77]) W. W. herausgegeben von Rosenkranz, Bd. 8, S. 270 f.

Die ethischen und religiösen Grundsätze Luther's in den Anfängen der Reformation.

Die ersten Angriffe gegen die römische Kirche, mit denen Luther seine reformatorische Thätigkeit eröffnete, betrafen den Ablass und das katholische Buss-Sakrament. Verwirren wir uns nicht den Blick durch die dogmatischen Fragen und Entwickelungen, die sich später hieran anschlossen, so bemerken wir einen sich zunächst um sittliche Instanzen bewegenden Streit. Ohne Frage ist es das Feuer einer sittlich-frommen Entrüstung und Begeisterung, welches den gelehrten Mönch im Interesse des betrogenen und bedrückten Volkes auf den öffentlichen Kampfplatz führte. Davon liefern bereits die 95 Thesen einen ausreichenden Beweis. Sogleich der Fundamentalsatz der ersten These, dass im Gegensatz gegen die kirchliche und sakramentale Busse „das ganze Leben der (seiner) Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Busse sein soll", ist ein wesentlich ethischer Satz, obgleich die in These 3 hinzugefügte Aeusserung der bussfertigen Gesinnung negativ und ascetisch beschrieben ist. Hierzu bieten aber die Thesen 42—46 eine wesentliche Ergänzung, indem sie die Werke der Liebe einfach an die Stelle des der Sittlichkeit Hohn sprechenden Ablasses stellen. Nach den 4 Schlussthesen ergiebt sich endlich als Gesetz und Regel dieses Handelns das Vorbild des Erlösers.

Die Nachfolge Christi ist der Weg zum Himmelreich, nicht aber die Benutzung des päpstlichen Ablasses, oder, was dabei noch deutlich zwischen den Zeilen zu lesen ist, und auch aus dem ganzen Zusammenhange der Thesen folgt, das rein kirchliche Sakrament überhaupt. Das ist der lehrhafte Kern der Thesen. Die Verwerfung der römischen Gewinnsucht ist damit schon von selbst gegeben, denn der Ablass streitet wider die christliche Liebe (These 28, 50, 51, 66, 67, 74, 82ff.). Die daneben versuchte Aufrechterhaltung desselben als eines ganz freiwillig zu benutzenden (These 47) hat wenig zu bedeuten und kommt seiner Aufhebung als einer kirchlichen Institution gleich. Merkwürdig ist es jedoch, dass der Reformator auch die Frage vom Fegefeuer rein vom ethischen Standpunkte aus betrachtet, das Dogma aber nicht anrührt. Er bestreitet nicht, dass es ein Fegefeuer giebt, aber er wendet dasselbe sittliche Gesetz der Liebe und der inneren Vervollkommnung, das hier auf Erden gilt, auf die abgeschiedenen Seelen an und vermag sich ihren Zustand nur durch eine sittliche Kategorie vorstellbar zu machen (These 14—23). [1]) So war mit dem Ablass für die Lebenden auch der für die Verstorbenen beseitigt. Gewöhnlich beurtheilt man nun unsere Sätze nach dem Maassstab der späteren lutherischen Dogmatik und findet dann, dass ihr Verfasser doch noch in vielen Stücken auf katholischem Boden stehe und nur erst den Anfang einer grundsätzlichen Abweichung von der römischen Kirche erkennen lasse. Das ungeheuere Aufsehen, welches sie indessen sogleich gemacht haben, zeigt uns, dass die Zeitgenossen anders dachten; und es ist sehr fraglich, ob er denselben Erfolg erzielt haben würde, wenn er mit irgend einer Dogmatik auf den Kampfplatz getreten wäre. Denn gerade das ethische Pathos, welches die Thesen beherrschte,

[1]) These 16: „Hölle, Fegfeuer und Himmel scheinen gleichermaassen unterschieden sein, wie die rechte Verzweiflung, unvollkommene oder nahe Verzweiflung, und Versicherung (der Gnade Gottes) von einander unterschieden sind". Vgl. die Thesen bei Löscher a. a. O. Bd. 1, S. 438ff.; Luth. opp. l. v. a. Vol. 1, S. 285ff.

war allgemein verständlich und entzündete zustimmende Begeisterung bei allen Ständen und Bildungsstufen.

Auch in seinen nächsten Schriften erscheint Luther nicht minder als ein sittlicher Bussprediger, der die Christenheit von der ebenso drückenden als heuchlerischen Busse der Kirche befreite. Er weist demgemäss darauf hin, dass die wahre Reue auf der Anschauung der Tugend beruhe, dass sie durch die anlockende Schönheit derselben entsteht, wie wir solche in leuchtenden Beispielen bewundern, und dass aller Spiegel erster Christus sei; nach ihm folgen dann die Heiligen im Himmel. Daraus, lehrt er, entstehe eine andere Busse als aus dem päpstlichen Ablass, eine ebenso liebliche (jucunda) nämlich, als wahre und dauerhafte, eine Busse aus dem Geiste. Diese fliesst ihm grundsätzlich aus der Liebe zum Guten, aus der Liebe zu Christo. Eine derartige Busse ist ferner eins mit der sittlichen Bekehrung; sie soll das fortdauernde Meiden des Bösen in einem neuen Leben bewirken. Daher hören wir: „Nimmer thun die höchste Busse" oder „Optima poenitentia nova vita". [2]) Daran knüpft sich der Gedanke, dass der Christ gute (Buss-) Werke und heilsame Pein, welche in das bekannte dritte Stück des römischen Buss-Sakramentes gehören, dem Ablass vorzuziehen habe, obgleich Genugthuung im katholischen Sinne schon mit hinreichender Deutlichkeit als die Bezeichnung dieses Handelns verworfen wird. [3]) Ja auch der Liebe ertheilt er absolvirende, Sünden tilgende Kraft; dafür aber, dass die katholischen Theologen den Zusammenhang der Werke der

[2]) Vgl. sermo de poenitentia: a. a. O. Bd. 1, S. 567 ff.

[3]) Sermon vom Ablass: a. a. O. S. 470 ff.; vgl. daraus: „das sage ich, dass man mit keiner Schrift beweisen kann, dass göttliche Gerechtigkeit etwas Pein oder Genugthuung begehre oder fordere, denn allein seine (des Sünders) hertzliche Reu und Bekehrung, mit Fürsatz hinförder das Kreuz Christi zu tragen, und die obgenannten Werk (auch von Niemand aufgesetzt) zu üben" (S. 470). Alle Pein, die Gott auflegt, die daher kein Mensch erlassen kann, möchte er überhaupt nicht als poena satisfactoria, sondern als medicativa fassen (S. 471). Gott erzieht also vielmehr durch äussere Leiden, als dass er durch sie straft.

Liebe mit der wahren Reue und Busse leugnen und an ihre Stelle den Ablass setzen, hat er nur den stärksten Ausdruck des Tadels, indem er auch hier wieder auf die schnöde Gewinnsucht der Kirche hindeutet.[4]) Und nicht das wahre Gesetz oder das göttliche Gebot erblickt er in solchen Einrichtungen, sondern nur menschliche Willkühr. „Denn", sagt er, „je weiter von dem Zugelassenen und näher den Geboten, je sichreres Wesen. Denn Gehorsam ist gewiss, Freiheit ist fährlich.[5]) So befreit uns also gerade das religiös-sittliche Gesetz oder der höhere Gehorsam gegen dasselbe von der unsittlichen Satzung der Kirche; und die wahre Busse regelt sich an diesem Gesetz. Nicht weniger betont Luther in seinen Resolutionen zu den 95 Thesen, worin er einen ausführlichen Kommentar der letzteren liefert, die christliche Lebensbusse. Nicht allein in einem freiwilligen Wehethun sieht er ihre Aeusserung, sondern auch im Tragen des Kreuzes Christi, in dem wahren Martyrium, wie uns solches durch das Beispiel der Heiligen von Augustin bis Bernhard dargestellt werde.[6]) Besonders wendet er hier den Begriff des Gesetzes an; die evangelische Busse nennt er im Unterschied von der sakramentalen geradezu ein göttliches Gesetz, welches zu keiner Zeit dürfe verändert werden. Es sei das immerwährende und tägliche Opfer eines zerschlagenen und demüthigen Herzens.[7])

[4]) Freiheit (Apologie) des obigen Sermons: a. a. O. S. 529 ff.; vgl. „Weiter ist zu wissen, dass die Schrift sagt: Die Liebe deckt alle Menge der Sünden, und Christus: Was euch über ist, gebt Almosen, so sind euch alle Dinge rein oder vergeben, und Daniel: „Löse deine Sünde mit Almosen. Diese und dergleichen Sprüche predigt kein Gnad-Prediger gerne, hören sie auch nicht gerne in das Volk bringen. Denn daraus folget, dass das Ablass niemand noth ist, könnten auch durch die Werk der Liebe viel bessers Ablass überkommen, das würde aber nicht Kasten füllen" (S. 532).

[5]) A. a. O. S. 535.

[6]) A. a. O. Bd. 2, S. 188 ff.; vgl. daraus S. 193: „maxime Deo satisfit per novam vitam".

[7]) A. a. O. S. 186.

Daher will er auch nach den gegen Eck geschriebenen Asteriscis, welche zu gleicher Zeit mit den Resolutionen erschienen, in dem Verdienste des Erlösers nicht bloss eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe sehen; und in unserer Liebe zu Christo liegt ihm die Befolgung seines Exempels, die eben den Ablass gründlich und grundsätzlich aufhebe.[8]) In ganz ähnlicher Weise schärfen seine Predigten aus damaliger Zeit die Nachfolge des Leidens Christi ein.[9]) Diese sittliche Reue leitet sich nun aber gerade aus der Güte Gottes, als aus ihrem obersten Princip ab und unterscheidet sich demgemäss als die wahre von der nichtigen und vernichtenden Verzweiflung. So findet unser Reformator den Standpunkt, auf welchem der Mensch aller kleinlichen und peinlichen Betrachtung der einzelnen Sünden überhoben ist. Zugleich wird ihm damit unser Verhalten ein Abbild des auf dem Princip des Guten beruhenden göttlichen Handelns.[10])

Wie wenig man aber dieser Auffassung den Vorwurf eines unsittlichen Stehenbleibens bei römisch-katholischen Grundsätzen

[8]) A. a. O. S. 363: „Volo, quod merita Christi sint non remissiones mortis, crucis, Inferni, sed potius exhortationes, id est, quod Christianus vere Christum amans, non quaerit remissionem poenarum hujusmodi; sed exemplo et amore Domini sui excitatus optat eum sequi per easdem, contemnitque Indulgentias. Hoc volui, quando dixi, passionem Christi esse operatricem poenarum, non autem Indulgentiarum, ad quod Papa nihil habet potestatis“; vgl. noch S. 337f.

[9]) Vgl. Luther's Vermischte Predigten, Bd. 1 (Erl. Ausg., Bd. 16), 2. Aufl. S. 8f.

[10]) Vgl. aus den Resolutionen a. a. O. S. 240f.; daraus: „Cum vera contritio sit incipienda a benignitate et beneficiis Dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis, et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis Dei. Tum fluent lachrymae et odiet se ipsum ex corde citra tamen desperationem. Tum odiet peccatum non propter poenam sed propter intuitum bonitatis Dei, qua inspecta conservatur, ne desperet et sese ardentissime odiat etiam cum gaudio. Sic dum fuerit unius peccati vera contritio, omnium simul erit“. Auch in der Auslegung der 10 Gebote vom Jahre 1516—1518 behandelt er den Gedanken, dass wahre Reue „non tantum ex odio, quantum ex amore“ entstehe (Löscher, Bd. 1, S. 641).

machen darf, zeigt besonders Luther's derselben Zeit angehörige Antwort auf den Dialog des Silvester Prierias. Darin verwirft er nicht nur das religiöse Fundament des Papismus, sondern auch schon die Theorie von der Unfehlbarkeit der Koncilien, also die Identifikation der christlichen Wahrheit mit der Lehre der römischen Kirche, ja mit den Lehren einer äusseren, sichtbaren Kirche überhaupt.[11]) Wir erinnern auch daran, dass er es zuerst im weiteren Verlaufe der Diskussion mit diesem die päpstliche Unfehlbarkeit ohne Einschränkung vertretenden, hirnlosen Fanatiker öffentlich aussprach, dass der Papst, falls man in Rom genau so wie Prierias denke, der Antichrist, die römische Kirche aber eine Synagoge des Satans sei. Und er ruft in Folge dieser Erkenntniss den Kaiser und die übrigen Fürsten gegen das teuflische Rom mit seinem Papst und seinen Cardinälen unter die Waffen, und exkommunicirt es persönlich auf Grund des Gebotes Christi Matth. 18.[12]) Dass er indessen in der obigen Antwort selbst noch die Hoffnung auf eine Verständigung mit der Kirche äussert, beeinträchtigt den Werth der darin aufgestellten Grundsätze keineswegs, sondern zeigt nur, dass man von beiden Seiten sich noch nicht über die unversöhnliche religiöse Differenz geäussert hatte. In der in Rede stehenden Schrift findet sich nun gleichfalls die geschilderte Lehre von der Busse und dem göttlichen Gesetze. Auch hier dringt der Reformator auf eine Verbindung des

[11]) Vgl. Löscher: Bd. 2, S. 390ff.; Köstlin: Martin Luther, Bd. 1, S. 206ff.; L.'s Theologie, Bd. 1, S. 239ff. Mit Recht hebt K. in der Biographie die reformatorische Bedeutung dieser Schrift mit Rücksicht auf ihre Konsequenzen schärfer hervor als in der früheren Darstellung.

[12]) Luth.: opp. l. v. arg. II, S. 79ff., 107. Vgl. namentlich: „Si fures furca, si latrones gladio, si haereticos igne plectimus, cur non magis hos magistros perditionis, hos Cardinales, hos Papas et totam istam romanae Sodomiae colluviem, quae ecclesiam Dei sine fine corrumpit, omnibus armis impetimus, et manus nostras in sanguine istorum lavamus, tamquam a communi et omnium periculosissimo incendio nos nostrosque liberaturi". Während Luther's „responsio" noch in's Jahr 1518 gehört, fallen die obigen Aeusserungen freilich in's Jahr 1520.

Inneren und Aeusseren, mithin auf eine zum inneren Schmerz hinzukommende aktuelle Büssung oder auf ein Leben und Streben unter dem Gesetze Christi. Das erklärt er freilich nur für möglich durch die göttliche Erneuerung unseres Geistes, die von Tag zu Tag von einer geringeren Klarheit zu derjenigen, welche in Christo ist, zu wachsen habe. Hiermit verknüpft sich der Gedanke, dass es sich gar nicht um Früchte des natürlichen liberum arbitrium handele, wenngleich durch die Gnade ein entschiedenes „velle" im Menschen zu Stande komme. Trotz dieser religiösen Begründung des sittlichen Princips bleibt es entscheidender Grundsatz, dass an die Stelle der kirchlichen Werke Erfüllung des religiös-sittlichen Berufes tritt, dass das Sakrament durch das Leben aus Gott ersetzt wird. So, meint er, hat der Erlöser nicht etwas unmögliches geboten. Wie ihm also die wahre und lebendige Reue auf der erwachten Liebe zum Guten beruht, so schliessen sich ihm auch Gesetz und Gnadengabe nicht aus.[13]) Gegen den Ablass macht er daher wiederum den Satz geltend: „verbum autem Christi est praeceptum immutabile".[14]) Es ist bei dieser Auseinandersetzung Luther's mit Prierias interessant zu sehen, wie letzterem die Vorstellung eines systematischen Zusammenhanges des Aeusseren und Inneren gänzlich fehlt. Das Aeussere ist demselben das Aeusserlichste. Eine fortlaufende Darstellung der Busse im sittlichen Leben negirt er, weil ihm das menschliche Wirken überhaupt keine Einheit bildet; er zerschlägt es in lauter einzelne Akte und Momente. Nicht bloss durch den

[13]) Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 391 ff., 396 f., 411; vgl. daraus: „Ita qui sancta meditatur, aut ea, quae suae sunt vocationis, operatur intentus, quibus cum se a vitiis abstrahit, vel abstractum conservat, sine dubio verissime poenitet, si tamen id amore Dei non sui causa facit. Quia id demum est vivam et veram poenitentiam agere, animam a vitiis propter Deum separare et separatum servare magisque separare. Tu vero, qui sacramentalem et initialem poenitentiam ob oculos tantum versas, cujus fervor et tumultus durare nom potest sine miraculo, invenisti impossililitatem (S. 393).

[14]) A. a. O. S. 394.

Schlaf, entgegnet er, auch durch die Freude, werde die Busse stets unterbrochen. Da hat ersterer aber wiederum Veranlassung nachzuweisen, wie Freude und Busse sich keineswegs ausschliessen, namentlich nicht beim Christen, der sich stets im Herren freuen soll. Aus Gott stamme, wie er sagt, die Freude, aus uns die Trauer. Also müssten Freude und Trauer in unserem permanenten Verkehr mit Gott auf das innigste Hand in Hand gehen, wenngleich auf der Oberfläche oft die Trauer zu herrschen scheine. Ebenso sei es mit dem Hass gegen uns selbst, der das Bewusstsein der göttlichen Gnade nicht ausschliesse. Der Christ hasse sich in seiner Gottentfremdung, liebe sich aber selbst wiederum in Gott, welche Liebe allerdings nicht das Ihre, sondern das Wohl des Nächsten suche. Ein reifes ethisches Urtheil zeigt sich nicht minder in dem, was Luther gegen die ihm vorgehaltene sittliche Gleichgültigkeit des Schlafens zu sagen weiss. Wir sollen doch nach dem Wort des Apostels, wirft er ein, dem Herren essen, ihm überhaupt leben; so sollen wir demselben auch entschlafen, ihm ruhen. Demnach stellt er auch den Schlaf unter die Zucht der Erfüllung göttlicher Gebote, so dass er die Folgerung nicht scheut, dass der schlafende Christ voll guter Werke sei, feiere er doch den Sabbat des Herren. Nichts stehe dem also im Wege, dass auch der Schlafende in der wahren Busse lebe.[15]) Mag nun auch in dem Gedanken der Sabbatruhe als der Befolgung eines göttlichen Gebotes eine frühere mystische Vorstellung anklingen:[16]) es wird vom ethischen Standpunkte aus nur richtig sein, einen Zusammenhang von Thätigkeit und Ruhe anzunehmen.

Der reformatorische Zug, der sich in der Hervorhebung des göttlichen Gesetzes kund thut, betrifft nun keineswegs nur das einzelne Leben, sondern nicht weniger die Kirche; und

[15]) A. a. O. S. 394 ff. L. bezeichnet diese seine Ansicht auch als Ausfluss der paulinischen Theologie, nicht aber der thomistischen und peripatetischen.

[16]) Vgl. die Auslegung des 3. Gebotes: Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 629 ff.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

daraus ergeben sich ihm die wichtigsten Folgerungen. Zunächst die, dass die dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt kein persönliches Privilegium sei, sondern ein allen Priestern, ja der gesammten Christenheit gegebenes allgemeines und unverbrüchliches Gesetz.[17]) Damit hängt aber der Satz zusammen, dass überhaupt die Glaubensregel über der Kirche stehe, nicht diese über jener;[18]) und der Papst hat ihm vor der Kirche selbst nichts voraus; denn es heisst: „Papa est minister ecclesiae".[19]) Namentlich wird hier die Kirche dem Gesetze Christi unterworfen, welches bestimmt, dass vor allen Dingen das Wort Gottes gepredigt werden soll.[20]) Mit solchen Grundsätzen erklimmt nun Luther freilich eine ideale Höhe, welche bereits der ganzen Auktorität der empirischen Kirche und aller konventionellen Gesetze gefährlich wird. Denn jetzt stellt er die göttliche Wahrheit unbedingt über die Kirche, so dass letztere mit nichten das höchste Gut sein kann, und er den Gedanken schon ertragen lernt, dass sie ihn aus ihrer Gemeinschaft ausstosse. Die Wahrheit, an welcher jeder Antheil hat, befreit mithin den Einzelnen aus der absoluten Abhängigkeit von irgend einer Gemeinschaft; und die religiöse Freiheit der Person wird in dem Augenblicke erkannt, wo es sich zeigt, dass die Gemeinschaft dem Gesetze der Wahrheit unterworfen ist. In demselben Maasse tritt aber auch Christus hervor als der Herr über die Kirche. Er allein ist Realisation (Inkarnation) und Personifikation der idealen Wahrheit.[21]) Hier ist Luther offenbar schon auf dem Wege des in kurzer Zeit erfolgten principiellen und dogmatisch unheilbaren Bruches mit der römischen Kirche, der auch uns bald beschäftigen wird.

17) A. a. O. Bd. 2, S. 399.

18) S. 407: „miror quid velis, quod ecclesiam Romanam fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium ecclesiarum, ut Apostolus Gal. 6."

19) S. 417.

20) S. 427.

21) A. a. O. S. 426 f.

Für jetzt aber machen wir darauf aufmerksam, dass er auch in einer späteren Bemerkung gegen Silvester den Papst unter die drei ersten Gebote des Dekalogs, sowie unter das Gebot Christi Matth. 18, 15ff. stellt; und, indem er allen weiteren dogmatischen Streit um das Papstthum noch aussetzt, will er sich ihm gern auf Grund des vierten Gebotes wie einer väterlichen Gewalt unterwerfen.[22])

Es ist indessen keine Frage, dass Luther's Hoffnung auf eine friedliche und ethische Schlichtung des Streites von Anfang an nur eine bedingte gewesen sein kann. Jedenfalls genügte ihm das Streben nach einer ethischen Reform bald nicht mehr. Hinter ihr verbarg sich auch ihm die religiöse Frage. Wie leicht konnte für den Fall der Hartnäckigkeit seiner Gegner, das musste er sich sagen, seine ganze Existenz bedroht sein? So lag für ihn die innere und äussere Nothwendigkeit vor, sich seines religiösen Standpunktes bewusst zu werden, einen absolut schützenden Hafen wenigstens seiner Seele auch ausserhalb der herrschenden Kirche zu sichern. Hätte er freilich eine solche Zuflucht nicht schon innerlich besessen, so würde er überhaupt nicht hervorgetreten sein. Charakteristisch ist es aber für die uns beschäftigenden Anfänge seiner Laufbahn als Reformator, dass und wie er das religiöse Princip mit dem Kampf um die sittliche Busse verbindet. Wir entnehmen dieses seiner kleinen, ebenfalls im Jahre 1518 geschriebenen Schrift „Contra Scholasticorum sententiam", in der er seinen theologischen Standpunkt mit dem der Scholastiker vergleicht.[23]) Zunächst verweigert er dort den letzteren die Annahme, dass äussere Werken an sich zu loben seien, ohne Berücksichtigung des in ihnen enthaltenen Willens oder der Gesinnung. Damit konstatirt er eine Grundvoraussetzung seiner ganzen Denkweise. Nicht minder zeigt er, dass im praktischen Leben das wahrhaft Gute im Einzelnen und im Ganzen niemals rein und im äusseren Werk als

[22]) Luth. opp. l. v. a. II, S. 107f.

[23]) Löscher: a. a. O. Bd. 2, S. 325ff.

solchem in die Erscheinung trete. Denn wäre das der Fall, so müsse, meint er, die innere Entwickelung des Menschen, sein innerer Kampf um das Gute bereits vollendet sein. Hieraus ergiebt sich ihm als antischolastische Hauptthese, dass der Gerechte auch im Vollbringen des Guten sündige; und zwar versteht er diesen Satz nicht mit einem Theile seiner Gegner so, als ob der Fromme theils gute, theils verwerfliche Werke thue, als ob also in dessen Thun Gutes und Böses äusserlich nebeneinander hergehe; sondern er meint, dass jedem Werk des Menschen das Böse, mithin eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes oder eine Differenz von dem Willen Gottes anhafte. Jede solche Differenz ist ihm aber Sünde; denn auch die Meinung verwirft er, dass Gott mit unvollkommenen Werken an und für sich zufrieden sein könne, dass derselbe keine absolute Gesetzeserfüllung fordere. So befindet sich der Christ, obschon er den Geist Gottes besitzt, ja weil er von ihm bewegt wird, nur in einer Entwickelung des Willens zum Guten. Kraft des noch unbesiegten bösen Willens sündigt er noch immer, er thut jedoch auch Gutes, soweit sein Streben der göttlichen Norm adäquat ist, soweit er das Gesetz Gottes liebt.[24]) Der vollendete Gerechte dagegen, der keiner Sünde mehr unterworfen, findet sich nur im Himmel.[25]) Daher gehöre es gerade zum Christenleben, zum Wandel des aus Gott wiedergeborenen Menschen, dass zur inneren Wiedergeburt mit ihren sittlichen Früchten Gottes verzeihende Gnade stätig hinzutritt. Sie wird gerade vom Wiedergeborenen in seinem ernsten Streben nach der schlechthinigen Vollkommenheit wie in seiner Anerkennung

[24]) „Nolle est ex carne, et velle ex spiritu. Ideo tantum est peccati, quantum voluntatis, difficultatis, necessitatis, resistentiae. Et tantum ibi meriti, quantum voluntatis, pronitatis, libertatis, hilaritatis. Mixta enim sunt haec duo in omni vita et opere nostro. Quod si fit tota voluntas, jam ibi est peccatum mortale et aversio. Tota autem voluntas in hac vita non est. Ideo semper peccamus dum benefacimus, licet quandoque minus, quandoque magis" (a. a. O. S. 325 f.).

[25]) A. a. O. S. 326.

der menschlichen Sündhaftigkeit gesucht und gefunden. An diesem Punkte drängt sich nun die religiöse Anschauungsweise Luther's hervor, wenn er im Interesse einer principiellen und innerlichen Versöhnung des Menschen mit Gott die Erfüllung des göttlichen Gebotes mehr auf die Kausalität der nachsichtigen und verzeihenden Barmherzigkeit Gottes als auf die Thatkraft der dem Menschen schon immanenten Tugend gründen möchte. Steht ihm das Streben nach der Vollkommenheit weit hinter ihrem unmittelbaren Besitze zurück, so ist doch bei dem unmittelbaren Ergreifen derselben vorausgesetzt, dass das von Gott durch Verzeihung aufzuhebende Böse in keinem principiell feindlichen Willen wohnt. Weit mehr wird dadurch eine Schwäche, ein Nichtsein des Guten kompensirt, als das Böse direkt überwunden, so dass die Gnade Gottes gleichsam in die leere Stelle des noch nicht geschehenden und vollendeten Guten eintritt, keineswegs aber das Böse an sich zudeckt. Hiernach bestimmt sich folgerecht das Sündenbewusstsein des Wiedergeborenen, indem es sich an den fortdauernd in Kraft bleibenden gesetzlichen Verpflichtungen dem Willen Gottes gegenüber zu regeln hat, mithin noch weniger als die principielle Reue auf dem Grunde einer sittlichen und persönlichen Verzweiflung ruht.[26]) Und nicht das wird hier behauptet, dass das Gesetz an und für sich nur die menschliche Ohnmacht zu offenbaren habe, sondern er fordert überall einen guten Willen und verpflichtet ihn zu Anstrengungen. So sollen sich die unter der Gnade Stehenden von den natürlichen Menschen gerade durch ihre Bemühungen um das Gute unterscheiden. Sie sind die „laborantes“, die anderen dagegen die Sicher-dahinlebenden. Aus der Gnade

[26]) „Omnia mandata divina implentur, quando quicquid non fit, ignoscitur. Ergo praecepta Dei implentur plus ignoscente per misericordiam Deo, quam operante per justitiam homine. Quia major misericordia Dei quam justitia hominis . . . Ignoscit Deus, sed quibus? Nunquid securis et peccatum illud non putantibus? Absit, sed dicentibus: Dimitte nobis debita nostra, ex vero corde hoc malum suum agnoscentibus, odientibus“ (S. 327).

stammt die sittliche Gesinnung, welcher der eigennützige Dünkel der Natur gegenüber steht, wie Luther an dem Beispiel der klugen und thörichten Jungfrauen klar macht.[27]) Die Gnade Gottes bezieht sich mithin auf einen bestimmten sittlichen Zustand des Menschen, aus welchem auch ein entsprechendes Handeln hervorgeht, das jedoch niemals über die Gnade hinauswächst, sondern stets unter dem Einfluss und dem Impuls derselben demüthig verläuft. Nicht sei, wird hinzugefügt, die Gnade nur ein Schmuck, das unsere guten Werke äusserlich kröne, sondern unser Thun gehe aus der Gnade und dem Glauben, als aus der Quelle des guten Gewissens hervor. Zum Schluss erinnert er noch an das Vaterunser, welches das klarste Zeugniss für die Sündhaftigkeit unseres ganzen Thuns ablege, indem es uns in der dritten Bitte unseren steten Ungehorsam, das (relative) Nichtwollen des Göttlichen offen bekennen lehre.[28])

Es leidet wohl keinen Zweifel, dass in der vorstehenden Erörterung die göttliche Sündenvergebung das absolute, rein ideale und religiöse Moment in dem christlichen Bewusstsein vertritt, welches aber den reellen Faktor der pflichtmässigen sittlichen Entwickelung nicht ausschliesst, sondern vielmehr verlangt und befördert. Der Einigungspunkt liegt in dem Inneren des Menschen, in der vollkommenen Gesinnung, die etwas todtes wäre, wenn sie sich nicht in einem entsprechenden Thun darstellte, die aber zugleich das unmittelbare göttliche Sein ergreift oder von ihm ergriffen ist, an welchem das Werden erst seinen Halt bekommt. Sie hat also das immer schon, was auf der anderen Seite erst entstehen soll; und das ist im allgemeinen kein unrichtiges Schema zur Anschauung des sittlichen Lebens in idealer und realer Hinsicht. Das Ideal muss schon da und irgendwie in's Bewusstsein aufgenommen sein, ehe man ihm praktisch nachjagen kann, falls man nicht nach einem ganz unbekannten Ziele trachtet oder ein sittliches Streben überhaupt

[27]) A. a. O. S. 328f.
[28]) A. a. O. S. 330ff.

verneint. Wir haben in dieser Kombination das erste Stadium der Rechtfertigungslehre unseres Reformators vor uns. Sie tritt uns auch schon einigermassen in seinen kurz vor dem Beginn des Ablassstreites gehaltenen Predigten entgegen,[29]) auf welche neuerdings Ritschl in dieser Beziehung Gewicht gelegt hat, indem er aus ihnen den nahezu richtigen und korrekten Ausdruck der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben findet.[30]) Unseres Erachtens wäre der oben analysirte Aufsatz gegen die scholastische Theologie noch geeigneter zur Begründung dieser Meinung als jene Predigten, die theils eine stark mystische und ascetische Färbung zeigen,[31]) theils durch ihre Lehre von der ethischen Synteresis dem später so bestimmt hervortretenden Gedanken der absoluten Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes direkt widersprechen und die Bedeutung des absoluten Standpunktes durch einen gewissen Semipelagianismus wenigstens unklar machen.[32]) Aber selbst wenn wir die soeben betrachteten klareren Auseinandersetzungen Luther's hinzunehmen, können wir es nicht für wahrscheinlich halten, dass er auf ihrer Grundlage die Reformation vollzogen hätte. Erinnern wir uns der bisherigen Entwickelung seiner Lehre, so hätten wir nicht sowohl eine Rechtfertigung aus dem (sittlichen) Glauben, als vielmehr eine solche aus der Busse

[29]) Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 1, S. 243 ff., 255 ff., 739 f., 742 ff., 748 ff., 755 f., 758 ff., 770 ff., 776 f.

[30]) Vgl Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtf., Bd. 1, S. 138 ff.

[31]) Ritschl führt (S. 143 f.) zum Erweise seiner Ansicht eine Stelle aus einer Predigt (vom Sonntag nach Trinit.) des J. 1516 an. Aber die dort empfohlenen guten Werke erscheinen doch auch, ächt mystisch, als ganz namenlos; ferner beruhen sie auf Leiden und Demüthigungen und bestehen in einer blinden Hingabe an den Willen Gottes. Vor allem ist aber ihr Princip negativ, da es in der Dämpfung der luxuria des Geistes, d. h. in einer Potenzirung der äusseren Askese besteht. Diese innere Beschränkung führt Luther ächt katholisch an dem Beispiel der 7 Todsünden durch (Löscher a. a. O. S. 749 ff.).

[32]) Vgl. Luthardt a. a. O. S. 89 ff. In dieser „synteresis voluntatis“ tritt der natürliche Wille zum Guten doch so stark hervor, dass die Sünde fast nur als Irrthum, Fehler des Intellekts, erscheint.

gefunden; denn die ethisch negative Auffassung, wie sie sich aus der unmittelbaren Reform des Buss-Sakramentes ergab, beherrschte seine ganze damalige Lehre; auch die Busse, welche aus der Liebe zum Guten entspringt, ist hiervon nicht ausgenommen. Selbst ihr positivster Ausdruck als die That der Liebe oder das Almosengeben wird ja auf die menschliche Sünde bezogen und ordnet sich dem bekannten dritten Theil der kirchlichen Busse, der satisfactio operis unter; obgleich sich dabei allerdings das Streben nach einer Beschränkung der katholischen Strafvorstellung offenbart.[33]) Negativ ist aber in Folge dieser Voraussetzungen auch der Ausdruck des idealen Faktors, der sich lediglich als Verzeihung, Sündenvergebung darstellte. Wir haben ferner gesehen, wie wenig unser Reformator von einer negativen Wirkung des Gesetzes auf den Menschen überhaupt loskommen konnte; und um so schroffer erschien diese Negativität, je mehr letzteres sich als unmittelbar göttliches kund that. So lange er also wenigstens mit diesen ihm von der Kirche überlieferten ethischen Voraussetzungen arbeitete,[34]) konnte der an sich richtige Versuch einer Kombinitation des Ethischen und Religiösen doch das Sehnen des menschlichen Herzens nach Leben und Freiheit nicht befriedigen. Wir tadeln es also nicht, dass Luther hierbei nicht stehen blieb.[35])

[33]) Vgl. die betreffenden Stellen oben S. 92f.

[34]) Vgl. Dorner: bei Herzog a. a. O. S. 194: „Das Pönitenzwesen bildet zwar nur ein Stück des kirchlichen Lebens (in der mittelalt. kathol. K.), aber zumal bei den angegebenen Umständen ist es der Fokus, von wo aus die gesammte Gestaltung des christlichen Lebens Regel und Gesetz empfangen musste, denn es hing davon ab, was als Sünde anzusehen sei, was als Gutes; und die gesetzgeberische Thätigkeit der Kirche gewann ihren mächtigen Stützpunkt an der judiciellen Vollmacht und der Strafdisciplin, welche die Kirche übte".

[35]) Ritschl giebt auch, so sehr er jene anfängliche Justifikationslehre lobt, zu: „Der Standpunkt und die allgemeinen Bedingungen dieser Selbstbeurtheilung sind dieselben wie bei Bernhard, Staupitz und Wessel". Nur in „untergeordneten Beziehungen" findet er Abweichungen bei Luther (a. a. O. S. 142). Hiernach verschwindet fast die Originalität der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Zu einem recht deutlichen Beispiele für jene ethische Negativität dienen noch die Erklärungen, welche er zu der 58. These abgab. Das religiös-sittliche Leben bezeichnet er hier, was an sich ja unbedenklich ist, als Heiligkeit. Sie ist freilich in sofern nicht die der katholischen Kirche, als sie keineswegs auf überverdienstlichen Werken ruht. Alle opera supererogationis sind von vornherein verworfen; denn kein Heiliger erfüllt die Gebote Gottes in diesem Leben vollständig, sondern bedarf der Verzeihung. Aber worin besteht die der Gnade bedürftige Heiligkeit an sich? Ihr vollkommenstes Werk wird als Tödtung, Martyrium, Leiden bezeichnet; uud in keiner anderen Form haben wir sie uns anzueignen. Kreuz und Leiden machen also die Sittlichkeit aus, welche an die Stelle des unsittlichen Ablasses tritt, auch sofern es sich um das Beispiel Christi selbst handelt. Man darf wohl annehmen, dass die Bezeichnung dieses sittlichen Elementes als eines fremden Werkes des Verdienstes Christi, wie Luther sonst die Offenbarungen des Zornes Gottes nennt, mit dieser negativen Auffassung der Sittlichkeit zusammenhängt. Das Ziel dieses Werkes ist geradezu Vernichtung des Körpers und alles sinnlichen Lebens, wie uns die Wiedergeburt in Christo eben zur Strafe, zum Kreuz, zum Tode geschickt machen soll. Und so ist des Reformators Ethik die Theologie des Kreuzes, welche er der römischen Lehre entgegenstellt.[36])

Weil aber Luther selbst darin einen Mangel erblickte, so ergab sich ihm, wie schon aus der Schrift gegen Prierias ersichtlich, ein Zwiefaches, das auf eine Ueberwindung jenes Standpunktes hinführt: zunächst die Neigung, die göttliche Gnade als ein Ganzes für sich zu fassen, das religiöse Fundament also von jener praktischen Ausführung schlechthin zu unterscheiden, die Sittlichkeit dagegen einer anderen Sphäre zuzuweisen, und zwar in positiver Rücksicht als Gegenstand eines vorläufig ganz unge-

[36]) Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 275ff.; auch die 4 Schlussthesen selbst.

stillten Verlangens; denn Gott als der absolut Gute, so meinte er, müsse auch schlechthin, alle Sünde, vergeben; wodurch nun freilich der Werth unserer Leiden ein zweifelhafter wird: sodann zeigt sich die menschliche Passivität auch ethisch ungenügend, denn in den Leiden oder durch sie soll die Gnade uns wenigstens noch die Hoffnung eines neuen Lebens gewähren. Ist also die sündenvergebende Liebe Gottes zwar an sich nicht schöpferisch, so soll sie doch in einer ethischen Neuschöpfung ihr Ziel und ihre Vollendung finden.[37]) Mit diesem Streben harmonirt auch die oben bemerkte Aufhebung des Unterschiedes der poena satisfactoria und medicativa;[38]) und damit schwindet überhaupt bei Luther die Gleichstellung des äusseren, sinnlichen Uebels mit der göttlichen Strafe; denn Satisfaktion ist ihm eine Befriedigung der strafenden Gerechtigkeit. Die Strafe fasst er dagegen lieber innerlich, so dass sie ihrem Wesen nach in dem Gewissensschmerz, in dem Schuldbewusstsein liege. Schuld und Strafe fallen mithin zusammen, oder die ins Bewusstsein aufgenommene Sünde enthält die Strafe in sich selbst; am wenigsten aber ist das äussere Leiden als göttliche Strafe zu denken.[39]) In Folge dessen

[37]) Löscher a. a. O. S. 415ff.; S. 419: „si esses bene institutus Theologus ut gloriaris, scires, judicium divinum et humanum dissimillima et contraria esse, et Deum si remittit, totum remittere, quod homo, quia non est tam bonus quam Deus, non facit". Vgl. noch S. 415: „quomodo spes melius vivendi nascitur ex remissione poenarum? id est vita ex morte". „Spes vitae melioris ex Deo per gratiam ejus venit, gratia autem non in remissionibus sed in inflictionibus poenarum potissimum operatur, ut ad Corinthios: Virtus in infirmitate perficitur". Siehe über den wichtigen Begriff dieser Hoffnung Näheres unten.

[38]) Vgl. oben S. 92, 104.

[39]) „Remissio culpae quietat cor et maximam omnium poenarum scilicet conscientiam peccati tollit. Remissio poenae quandoque auget conscientiam malam, quandoque pejorem nutrit praesumptionem. Remissio culpae reconciliat hominem Deo, remissio poenae reconciliat hominem homini, id est ecclesiae. Remissa culpa et conscientia nulla poena est in poena, sed gaudium in tribulationibus" (Luth. opp. l. v. a. Vol. I. S. 378f., aus einer Disputation vom J. 1518). Vgl. dazu aus den „Asteriscis": „Deus remittens peccatum, simul culpam et poenam remittit, sciens sat poenarum esse

kann es nun auch nicht mehr schlechthin aus dem ethisch negativen Gesichtspunkt betrachtet, noch die Leidensfreudigkeit des Christen als ein Suchen der göttlichen Strafe der Busse anstatt des Ablasses bezeichnet werden. Die Reue freilich, die innere Qual, bleibt für Luther Strafe, da wir sie auch ethisch auf uns nehmen, also statt der Indulgenz uns in dieser Weise lieber freiwillig wehe thun.[40]) So ist der Reue gerade in ihrer sittlichen Natur die Negativität wesentlich. Aus diesem Grunde musste er aber auch über diesen Punkt hinausgehen, so sehr es bereits als ein Vorzug vor der scholastischen Theologie anzusehen ist, dass er in dieser Beziehung die Innerlichkeit hervorgehoben hat.

peccatori si bene vivat ac cum vitiis pravisque moribus praesertim inolitis pugnet" (Löscher a. a. O. Bd 2, S. 337). Also nur Menschen legen körperliche Leiden als Strafe auf, wogegen vor Gott principiell der ursprüngliche Gewissensschmerz, in sekundärer Weise der fortlaufende innere Kampf mit der Sünde die Strafe ausmacht.

[40]) Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 1, S. 737 ff.

Das Hervorbrechen des neuen religiösen Princips.

Welcher Begriff es war, durch den unser Reformator die Christenheit aus dem Zuchthause befreite, zu welchem die römisch-katholische Weltanschauung die Kirche und das nach göttlichen Normen verfasste Leben, sei es in einem edleren oder oder unedleren Sinne, gemacht hatte, ist weltbekannt. Nur allmählig aber tritt die Idee des Glaubens in den reformatorischen Bemühungen Luther's klar hervor. Von einer zunächst untergeordneten und zweifelhaften Stellung aus erklimmt sie die Höhe des Alles beherrschenden Princips. Aus den die 95 Thesen erläuternden Resolutionen ersieht man, dass der Glaube zuerst zu dem Zwecke verlangt wird, um die persönliche und innerliche Erkenntniss oder Erfahrung des göttlichen Wortes im Gegensatz zur priesterlichen Vermittelung darzustellen. Dieser Glaube ist jedoch kein subjektives Organ, welches die Aneignung oder das wirkliche Empfangen der Gnade bedingt, sondern nur das Bewusstsein des unmittelbaren Empfangens oder vielmehr des schon mitgetheilten Besitzes derselben. Als ein solcher Erkenntnissakt bezieht er sich ganz auf das Wort Gottes oder Christi, indem er zunächst zwischen der Anerkennung desselben als einer vorzugsweis äusseren Wahrheit und zwischen einer inneren Wahrnehmung oder Erfahrung schillert. In dem ersteren Falle handelt es sich um das göttliche Wort im Gegensatz

zum kirchlichen und priesterlichen, das im Namen eines Menschen auftritt.[1]) So werde, wie uns gesagt wird, das verwundete Gewissen durch das Wort des Neuen Testamentes von der geschehenen inneren Reinigung genau ebenso versichert, wie das Zeugniss des alttestamentlichen Priesters den am Leibe oder Kleide bereits gereinigten für rein erklärte.[2]) Dieser Glaube macht folglich nicht gerecht als eine schöpferische Kraft, sondern ist Glaube an das rechtfertigende Sakrament, d. h. an das heilige Wort der thatsächlichen Freisprechung oder Sündenvergebung, welches nicht ohne unser Bewusstsein zur vollen subjektiven Wahrheit werden kann. Bereits in diesem Zusammenhange tritt der Satz auf, dass uns nicht das Sakrament, sondern der Glaube an dasselbe (fides sacramenti) rechtfertige. Wird dann der letztere auch den Werken gegenübergestellt, so denkt Luther an die sakramentalen Busswerke, an die Strafen und Genugthuungen, die damit wegfallen.[3]) Aus diesem Gegensatz entwickelt sich jedoch schon hier die Hindeutung auf einen allgemeineren Werth des Glaubens, der das unmittelbare Empfangen alles Heiles in Christo darstellt;[4]) und daran knüpft sich sogleich eine scharfe Polemik gegen alle gesetzliche Sittlichkeit. Im Vergleich zu anderen gleichzeitigen Aeusserungen fällt es auf, wie sehr Luther bereits die Meinung hervorhebt, dass das Gesetz Zorn und Vernichtung, Schmerz und Fluch in sich trage.[5]) Allerdings erkennt man

[1]) Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 196ff.

[2]) A. a. O. S. 202.

[3]) A. a. O. S. 201.

[4]) A. a. O. S. 288f.; vgl.: „Ideo, qui poenas adhuc timent, nondum audiverunt Christum, nec vocem Evangelii, sed vocem potius Mosis. Ex hoc itaque Evangelio nascitur vera gloria Dei, dum docemur non nostris operibus, sed gratia miserentis Dei in Christo impletam Legem et impleri non operando sed credendo, non Deo aliquid offerendo, sed ex Christo omnia accipiendo et participando, de cujus plenitudine participamus omnes et accipimus“ (S. 289).

[5]) Vgl. a. a. O. S. 288: „Lex vero est verbum perditionis, verbum irae, verbum tristitiae, verbum doloris, vox judicis et rei, verbum inquietu-

hier noch nicht, welche Folgerungen er daraus zu ziehen gedachte.

Aus dem Jahre 1518 stammen auch zwei kleine Predigten über die dreifache und zweifache Gerechtigkeit (conciones de triplici et duplici justitia).[6]) Sie zeichnen sich durch das Bemühen aus, dem Glauben eine ethischere Bestimmung zu geben. Indem sie aber in dieser Beziehung zu keinem Resultat führen, eröffnen sie uns zugleich einen Einblick in die Hindernisse, die Luther hier antraf, so dass eine weitere Entwickelung des Glaubens-Begriffes nach dieser Seite fast mit Nothwendigkeit abzubrechen scheint. Verbindung und Unterscheidung des religiösen und sittlichen Princips zeigt sich nun von vornherein bei diesem Versuche in der Auffassung der Sünde. Dieselbe wird in bekannter Weise theils als Erbsünde (peccatum essentiale, natale, originale, alienum), theils als aktuelle Sünde (peccatum proprium) gedacht. Die Erbsünde gewährt ihm offenbar den absoluten und religiösen Begriff der Sünde, welchem eine nicht minder vollkommene Aufhebung und Verzeihung derselben entspricht. Hier aber genügt unserem Theologen nicht die blosse Sündenvergebung, sondern es handelt sich um das Eintreten einer justitia natalis, essentialis, originalis, aliena oder der Gerechtigkeit Christi, welche mit der Wiedergeburt unmittelbar zusammenhängt. Und diese wesentliche Gerechtigkeit wird uns vermittelst des Glaubens zu Theil. Sie besteht auch nicht in einer blossen Verkündigung, sondern geht kraft der Gnade als justitia infusa in unser Wesen ein. Sie ist eine vollkommene und ewige, weil sie göttlicher Natur ist, weil sie Christi ist und aus diesem ausströmt. Durch sie ist die Erbsünde, aber auch nur diese beseitigt; denn die aktuellen Sünden werden nun erst sukcessiv in dem sittlichen Fortschritte durch eine entsprechende justitia actualis, die aus dem Glauben

dinis, verbum maledicti. Nam secundum Apostolum Lex est virtus peccati, et Lex iram operatur. Est lex mortis".

[6]) Luth.: opp. l. v. a. II, S. 322ff.

wie aus der essentiellen Gerechtigkeit hervorgehen soll, vernichtet. Auf diesem Wege geschehen dann Werke, die Gott in der That wohlgefallen, obschon sie Luther nicht gerade verdienstliche nennen möchte.[7]) Fragen wir, welcher Art diese Werke sein sollen, so tritt uns wieder jene negative Auffassung entgegen, wonach es vor Allem nöthig ist, zu leiden und den Leib zu bändigen, ja zu zerstören. Hier aber erkennt man auch, dass diese Anschauung nicht allein einseitig ist, sondern überhaupt auf einer unethischen Grundlage ruht, indem nämlich die Erbsünde, wie das bekanntlich Augustin zur herrschenden Meinung gemacht hatte, in dem sinnlichen oder körperlichen Wesen des Menschen begründet sein, ja fast mit ihm identificirt werden soll, mithin auch physisch und äusserlich aufgehoben werden muss.[8]) Hier zeigt sich nun wieder, dass folgerecht selbst die höchste Tugend, die Liebe, nicht ethisch positiv sondern nur ascetisch zu denken ist. Denn wir hören: die Liebe zum Nächsten kostet uns nur Selbstüberwindung, ja ist nur ein anderer Ausdruck für den Hass gegen uns selbst; und so bewirkt sie auch in ihren praktischen Aeusserungen Zerstörung unseres leiblichen Daseins.[9]) Damit hängt ferner die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, zu der sich Luther jetzt schon offen bekennt, insofern zusammen, als die Nothwendigkeit der Sünde ebenfalls eine äussere, den sittlichen

[7]) A. a. O.

[8]) A. a. O. S. 328, S. 331 ff.; vgl. daraus: „Tertium, quae sunt opera potissimum facienda? Respondeo: Maxime illa, quae promovent justitiam capitalem et minuunt originale peccatum“. „Generalia sunt orationes eleemosynae, jejunia: Imo Roma. 12. omnium pulcherrime et alibi: Mortificate membra vestra“.

[9]) So heisst es von der justitia actualis: „Haec justitia perficit priorem, quia semper laborat, ut Adam perdatur et destruatur corpus peccati, ideo odit se et diligit proximum, non quaerit, quae sua sunt, sed quae alterius, et in hoc est tota conversatio ejus. Nam in hoc, quod odit se ipsum, et non quaerit, quae sua sunt, facit sibi crucifixionem carnis, quod autem quaerit quae alterius sunt, operatur caritatem, et sic utroque facit voluntatem Dei, vivens sibi sobrie, proxime juste, Deo pie“ (S. 332).

Willen von der physischen Seite her überwältigende erscheint.[10]) Wenn nun demgemäss auch die Wiedergeburt, die neue essentielle Gerechtigkeit zu verstehen ist, die genau an die Stelle der Erbsünde treten soll, liegt da nicht die Gefahr nahe, sie als eine physische Umwandlung vorzustellen, und ist es nicht zweifelhaft, ob wir bei ihr an einen specifisch sittlichen Vorgang zu denken haben? Es müsste denn mit voller Klarheit gesagt sein, dass wir hier eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* haben; aber in diesem Falle wäre die neue Gerechtigkeit nicht die direkte Aufhebung der Erbsünde. Erinnern wir uns indessen der Bezeichnungen, die unser Reformator auf diese Gerechtigkeit anwendet,[11]) so liegt es auf der Hand, dass ihr ethischer Ursprung ein mindestens zweifelhafter wird. Dass er nun den Glauben ihr zur Seite stellt, hat nichts überraschendes; das aber erregt unsere Aufmerksamkeit, dass der letztere über diese ganze ethische oder vielmehr pseudoethische Konstruktion weit hinausgreift. Schwer wird es nach diesen kleinen Aufsätzen zu bestimmen, was wir uns unter ihm vorzustellen haben. Bald erscheint er als Erkenntniss, bald heisst es, er quelle aus dem Herzen, bald ergreift er Unsichtbares und Verborgenes, bald auch tritt er als die Kraft eines gottgefälligen Lebens auf, ja zuletzt erscheint er ethisch und mystisch als innerste persönliche Vereinigung mit Christo selbst. Kurz: er möchte schon Alles sein, das neue Leben selbst, oder eine unbedingte Zuversicht, die dann aber auch der aktuellen Gerechtigkeit nicht mehr bedarf.[12]) Es erinnert an die spätere Lehre, wenn der

[10]) A. a. O. S. 324.

[11]) Sie wird sogar eine „justitia ab extra infusa“ genannt, ja er bezeichnet sie auch als „justitiam naturalem“. In der Taufe wird sie mitgetheilt.

[12]) Vgl. z. B.: „Igitur per fidem in Christum fit justitia Christi nostra justitia, et omnia quae sunt ipsius, imo ipsemet noster fit. Ideo appellat eam apostolus justitiam Dei“ (S. 330). „Fides est meritum totum, vanissimum est, ut unus actus subitaneus dicatur dignus vita aeterna, oportet ut persona sit digna“ (S. 327). Die mystische Glaubenseinheit mit Christo ist bekanntlich bereits im Jahre 1516 ausgesprochen; vgl. De Wette

Christ in Folge dieser Glaubensgerechtigkeit als ein Herr aller Dinge, und unsere Verbindung mit dem Erlöser als ein Brautstand dargestellt wird.[13]) So sehen wir, dass und warum die Rechtfertigung von Anfang an über den Begriff der Wiedergeburt hinausstrebt, nicht im Gegensatz gegen die Sittlichkeit überhaupt, sondern weil es mit Rücksicht auf die theologische Ueberlieferung geboten war, zuerst die Grundlage für eine tiefere und wahrere Ethik zu schaffen. Eine Folge davon war es, dass damit auch die aktuelle Gerechtigkeit in den Hintergrund trat; doch war auch das kein reiner Verlust, sondern vor allem Befreiung von ihrer Negativität und Aeusserlichkeit. Und diese Reform ist auch insofern hier schon angelegt, als Luther das selbstständig übernommene Leiden, also die eigentliche Askese, missbilligt. Nur die Leiden, die Gott schicke, hätten eine reinigende Wirkung,[14]) die freilich in der hier noch vorausgesetzten blossen Passivität nicht liegen kann. Nothwendig verschwand dann nicht minder der vorhandene Unterschied der Erbsünde und der wirklichen oder aktuellen Sünde, indem das ethische Moment der letzteren in das religiöse Princip der ersteren zurückgezogen wurde. Bereits in der 1519 herausgekommenen „Concio de sacramento baptismi“ fehlt jede Hindeutung auf diese Unterscheidung.[15])

Entschiedener als in den betrachteten Predigten tritt die religiöse Absolutheit des Glaubens und damit schon die Aufhebung der ganzen katholischen Frömmigkeit in dem „Sermon von dem Sakrament der Busse“ zu Tage, welcher am Schluss

a. a. O. Bd. 1, S. 16ff. Doch hat sich diese Ansicht hier schon weiter entwickelt. Man beachte, dass uns nach unserer concio nicht sowohl die göttliche substantia, als vielmehr die (ethische) forma Dei in Christo mitgetheilt werden soll (S. 333f.).

[13]) Luth.: opp. a. a. O. S. 325, 329.

[14]) A. a. O. S. 328f.

[15]) Luth.: opp. l. v. a. III, S. 394ff.; Walch Bd. 10, S. 2592ff. (W. setzt die Predigt schon in's Jahr 1518). Sie erschien zuerst in deutscher Sprache.

des Jahres 1518 bald nach dem Scheitern der Verhandlungen mit Cajetan erschien. In diesen Verhandlungen hatte sich für unseren Reformator als der wesentlichste Differenzpunkt, den er seinerseits unbedingt fest zu halten strebte, die Forderung des persönlichen Glaubens zum Genuss des Sakramentes ergeben. Die Streitfrage vom Ablass trat ihm damit bereits in den Hintergrund. Dagegen wurde jetzt die Lehre vom Glauben die Grundlage seiner neuen antikatholischen Theologie.[16]) Die theologische Frucht dieser Erkenntniss war nun der obige Sermon. In ihm ging Luther wiederum von dem Unterschied der idealen oder göttlichen Sündenvergebung und des kirchlichen Ablasses aus. Jene nennt er den himmlischen Ablass, die innere Tilgung der Schuld. Nicht gute Werke begründen sie, sondern sie allein kann die Quelle der letzteren sein.[17]) Alles Gewicht aber wird sodann auf den Glauben gelegt, wogegen jedoch die Vorstellung jener durch das ganze Leben hindurchgehenden Busse fasst gänzlich zurücktritt. Nur die Versicherung giebt er uns, dass er weder gute Werke verbiete, noch Reue, Beichte und Genugthuung verachte.[18]) Dagegen betont er, dass die ihn jetzt beschäf-

[16]) Vgl. De Wette a. a. O. Bd. 1, S. 176f.: „Ac primum petii". schreibt L. über die Augsburger Verhandlungen, „ut monstraret (Cajetanus) mihi, in quonam errassem. Mox objecit, quod conclusione 7 inter declarandum dixeram: Oportere eum, qui ad sacramentum accedit, credere se consecuturum gratiam sacramenti". Hanc enim doctrinam esse contra sacram Scripturam et rectam Ecclesiae doctrinam voluit. Ego vero constanter dixi, in eo puncto me non esse cessurum, sicut nec hodie neque in aeternum sum cessurus. Tunc ipse: Velis, nolis, hodie oportebit te revocare: Alioqui propter hunc locum omnia tua dicta damnabo" „hanc autem sententiam moriens confitebor, et omnia potius negabo, quam illam revocabo" „si hanc fidei sententiam mutavero, Christum negavero". Ganz kürzlich hat Seidemann noch ein interessantes Zeugniss dafür beigebracht, wie ernst sich das Verhältniss Luther's zur Kirche in Folge der Augsburger Verhandlungen gestaltete, so dass seine Existenz in der That unmittelbar bedroht war; vgl. Theol. Studien u. Krit., Jahrg. 1878, Heft 4, S. 702f.

[17]) Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 512ff.

[18]) Löscher: a. a. O. S. 521.

tigende Frage vom Glauben und vom Sakrament eine andere, ja eine viel wichtigere sei, als die von der Busse mit ihren drei Stücken.[19]) Er sieht in letzteren nur das Menschliche und Akcidentelle; ihm kommt es aber auf das Göttliche an, nämlich auf das Sakrament selbst und in diesem auf den Glauben. Nicht das bisherige kirchliche Sakrament ordnet er damit dem Sittlichen über; in diesem Falle hätte er seinen bisherigen reformatorischen Grundsätzen in's Gesicht geschlagen; sondern, indem er die Sache an der Wurzel anfasst, ist ein neuer Sakramentsbegriff gleichsam sein Ziel. In dieser Weise treten die Begriffe des sakramentalen oder rein religiös vorgestellten Glaubens und der sittlich-religiösen Busse als zwei grundsätzlich verschiedene auseinander; und zwar derartig, dass selbst der innerlichste Bestandtheil der letzteren, die Reue oder der Hass gegen die Sünde und uns selbst, wie er sich mit der Liebe zur Gerechtigkeit verknüpft, seine fundamentale Bedeutung einbüsst. Es lässt sich nicht verbergen, dass der Glaube namentlich durch diese Lösung von der Reue etwas mysteriöses erhält. Als innere Erfahrung oder Empfindung scheint er sich nicht mehr darzustellen; eher als ein Auktoriätsglaube ganz eigenthümlicher Art, der zwar von der katholischen Vorstellungsweise wesentlich unterschieden, und doch, eingeschlossen in einen einzelnen sakramentalen Akt, mit einer an das katholische Sakrament erinnernden Zufälligkeit und Willkühr behaftet ist.

[19]) A. a. O. S. 523; vgl. daraus: „es ist viel einander Ding die Busse und das Sakrament der Busse. Das Sacrament stehet in den dreien Dingen, droben gesagt, im Wort Gottes, das ist die Absolution, im Glauben derselbigen Absolution, und im Fried', das ist in Vergebung der Sünden, die dem Glauben gewiss folget" . . „wo aber das Sacrament recht gehet im Glauben, da ist die Busse, Reue, Beicht, und Genugthuung gar leicht und ohne Fährlichkeit, sei sie zu wenig oder zu viel, denn des Sacramentes Glaube macht alle Krümme schlecht und füllet alle Gründe, und mag niemand irren, weder in Reu, Beicht, noch Genugthuung, wer den Glauben des Sacraments hat, und ob er schon irret, so schadet es nichts".

Das neue Sakrament, das hiermit an die Stelle der Busse tritt, ist das des Glaubens oder der schlechthinigen göttlichen Absolution.[20]) Indem der Glaube dieses Sakramentes aller negativ sittlichen Bestandtheile entkleidet ist, vermisst man nun freilich auch seine deutliche Beziehung zu irgend einer positiv ethischen Kategorie. Zwar wird er als ein Willensakt geschildert, der sich einem göttlichen Gebot unterwirft; was es aber mit diesem Wollen auf sich hat, bleibt zunächst fraglich; jedenfalls ist dasselbe mehr durch den Glauben zu erklären, als dass das umgekehrte stattfände. Gott könne Niemand die Gnade aufdringen, heisst es; der wolle sie aber nicht haben, „der nicht glaubt, dass sie ihm geben sei".[21]) Nicht minder absolut wird das göttliche Gebot selbst hingestellt. Es sei uns überhaupt befohlen, „in Gottes Gnaden zu glauben und zu hoffen", und am ernstlichsten, wenn uns dieselbe ausdrücklich durch das Zeichen eines Menschen angetragen werde. Das Nichtbefolgen dieser Aufforderung soll eben die allerschwerste Sünde wider den hei-

[20]) A. a. O. S. 515ff.; vgl. daraus: „lass gleich sein, dass ein Priester irre oder gebunden sei oder leichtfertig sei in seinem absolviren, so du nur einfältiglich die Worte empfähest und gläubest, sofern du seines Irrthums oder Band nicht wissest noch verachtest, dennoch bist du absolviret und hast das Sacrament völliglich. Denn, wie gesagt, es liegt nicht am Priester, nicht an deinem Thun, sondern ganz an deinem Glauben, so viel du glaubst, so viel hast du. Ohn' welchen Glauben, so es möglich wäre, dass du aller Welt Reue hättest, so wäre es doch des Judas Reue, die mehr Gott erzürnt, denn versöhnet; denn nichts versöhnet Gott bass, denn dass man ihm die Ehre gebe, er sei wahrhaftig und gnädig; das thut niemand, denn wer seinen Worten gläubt" (S. 520). Vgl. dazu aus einer Disput. Luther's vom Jahre 1518: „Finge per casum impossibile, sit absolvendus non contritus, credens tamen sese absolvi, hic est vere absolutus" (opp. l. v. a. I, S. 381).

[21]) A. a. O. S. 525: „Wo aber der Glaube nicht ist, hilft's nicht, obgleich Christus und Gott selbst das Urtheil spreche; denn Gott kann niemand geben, der es nicht haben will. Der will es aber nicht haben, der nicht glaubt, dass es ihm geben sei und thut dem Worte Gottes grosse Unehre".

ligen Geist sein.[22]) Wir sehen, es war nicht Melanchthon, der, wie Ritschl meint, den rechtfertigenden Glauben zuerst als einen kategorischen Imperativ auffasste,[23]) sondern Luther selbst in seinen ersten Versuchen, den Glauben als die höchste und absolute Idee festzustellen. Haben wir oben darauf aufmerksam gemaht, wie jeder kategorische Imperativ aus den Grenzen einer konkreten und unmittelbar praktischen Vorstellung heraustritt, so trifft dasselbe auch in dem vorliegenden Falle zu. Ein gutes Gewissen, fröhliches Herz und innerer Friede, woran wir unseren sittlichen Zustand beurtheilen können, folgen zwar aus der Vergebung der Schuld und bilden den Inhalt dessen, was das Wort der Absolution bedeutet; aber der Glaube selbst ist nicht dieser Inhalt, er geht vielmehr diesen inneren Wirkungen vorher; „an dem Glauben", wird uns gesagt, „liegt alles mit einander, welcher allein macht, dass die Sakramente wirken, was sie bedeuten, und alles wahr wird, was der Priester sagt, wie du gläubst, so geschicht dir".[24]) Es giebt auch keine Methode, diesen Glauben künstlich hervorzubringen. Fehlt der innere Friede, so liegt es am Glauben, der indessen im Christen dadurch nur geprüft wird und sich durch einen höheren Aufschwung selbst helfen kann und soll, mithin über den absoluten Befehl nicht hinauskommt.[25])

Nach dem, was wir über den späteren Standpunkt unseres Reformators kennen lernten, möchten wir nun geneigt sein, schon den hier vertretenen Imperativ für eine blosse Form zu erklären.

22) A. a. O. S. 518.

23) Ritschl: a. a. O. Bd. 3, S. 125.

24) A. a. O. S. 515; vgl. aus der genannten Disput. opp. l. v. a. I, S. 379. In dieser Hinsicht unterscheidet sich unser Sermon auch von der sonst ähnlichen Predigt von der würdigen Bereitung zum Sakrament. Hier tritt der Glaubensschwäche des Einzelnen der Glaube der Kirche oder der eines Mitchristen, dem man gehorsam folgen soll, zur Seite. Vgl. Vermischte Predigten a. a. O. S. 21 ff.

25) Löscher: a. a. O. S. 522 f.

Allein theils werden wir noch darauf aufmerksam machen, dass ihn zu dieser Stellung zu allem, was göttliches Gebot heisst, nicht seine eigene Erfahrung, sondern der erst später in grösserer Bestimmtheit auftretende Einfluss Augustin's trieb; theils lässt der ethische Ausgangspunkt seiner reformatorischen Lehre hier überhaupt etwas anderes erwarten. Jedenfalls äussert sich Luther in diesem Zusammenhange durchaus nicht deterministisch. Wir haben also keine Ursache, den hier postulirten grundsätzlichen Willen zum Guten, welcher mit dem Glauben zusammenfällt, ganz uneigentlich zu verstehen. Es kann zwar kein empirisches Wollen sein, sondern giebt sich gleichsam als ein transcendentaler Vorgang; wie wir ja auch soeben gesehen haben, dass der Glaube, die Totalität alles Verdienstes in sich schliessend, kein zeitliches Handeln sein sollte.[26]) Wenn er demselben ferner die Reue als ein inneres, aber zugleich bestimmtes Thun zwar weit unterordnet, so enthält ihm jener doch das Princip der letzteren implicite, da, wie wir hörten, alles innere und äussere sittliche Handeln mit Leichtigkeit aus ihm folgen soll.[27]) Der Glaube erscheint mithin als eine Urthat des menschlichen Subjekts, wodurch in diesem der

[26]) Vgl. oben S. 112.

[27]) Auf diesen Gedanken will schon der sermo de poenitentia hinaus, der das Princip, dass die Reue nur aus der Liebe zum Guten entstehe, in eigenthümlicher Weise fixirt: „Impossibile est, ut odias aliquid vero odio et perfecto, cujus contrarium non prius dilexeris. Amor semper est prior odio et odium natura et sponte fluit ex amore et sic nascitur zelus, qui est iratus amor, id est odium mali propter bonum. Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae, nulla cura, nullo labore quaesita, veniunt sua sponte, alioqui perversissimo ordine et nunquam profuturo studio quaeritur amor justitiae per odium peccati; imo machina desperationis et dejiciendi animi est talis perversitas". Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 569 f. So streicht L. auch ausdrücklich die Verkündigung der Busse. Man beachte aber, dass wir hier vollständige Uebertragung der idealen Priorität des Guten auf eine zeitliche und empirische haben; daher zweifelt man freilich, ob der Hass eine wahre Realität ist: „Amor enim", heisst es noch, „est vinculum perpetuum, quia voluntarium, odium temporale, quia violentum".

Wille zum Guten, wie es sich in der Ankündigung der Gnade Gottes darstellt, principiell zu Stande kommt. Und dieser Wille ist dann in der That ein Ausdruck absoluter Freiheit, denn er begründet sich durch nichts ausser ihm, soll doch nicht einmal Gott ihn, wie wir gesehen haben, zur Gnade zwingen können. Diese Freiheit ist ja freilich keine inhaltslose empirische Wahlfreiheit; sie bedeutet, dass die ethische Persönlichkeit, aus welcher alles Ringen uud alle Erfahrung erst hervorgeht, sich gleichsam selbst setzt, sie bedeutet aber auch, dass dieses im Glauben nur durch die unmittelbare Vereinigung mit dem Göttlichen geschieht, dass gerade die Gnade oder die schlechthinige Güte Gottes die gläubige Person in dieser religiös-ethischen Weise konstituirt. So ist der Glaube das eigentliche Sakrament, indem er das Wort Gottes unmittelbar und lebendig darstellt. Durch welches Princip aber der Unglaube, das personificirte böse Gewissen und die Sünde wider den heiligen Geist sich bilden, führt unser Sermon, — was indessen keine Zufälligkeit ist —, nicht weiter aus.

Ohne Frage begründet Luther mit diesem Glaubensbegriff ein schlechthin persönliches Verhältniss des Menschen zu Gott; und damit war auch der Anspruch der Kirche, die absolute Vermittlerin des Heiles zu sein, worauf sie ihre göttliche Auktorität begründete, mit einem Schlage beseitigt. Zunächst fällt die religiöse Bedeutung des priesterlichen Amtes für das Sakrament der Busse gänzlich dahin. Das Wort der Absolution, das den eigentlich göttlichen Bestandtheil desselben ausmacht, wird jedem Christen, sogar einem Kinde in den Mund gelegt.[28]) Jedes priesterliche Urtheil über den zu Absolvirenden, jeder richterliche Akt, wie ihn die römische Doktrin an die Ausübung des obigen Sakramentes knüpft, ist gleichfalls dadurch aufgehoben. Der Priester hat die Verpflichtung, überall und unter allen Umständen, auf das blosse Verlangen hin die Vergebung der Sünden zu er-

[28]) A. a. O. S. 517f., 525.

theilen;[29]) sollen wir uns doch auch ohne jedes durch einen Menschen gegebene Zeichen der göttlichen Gnade versichert halten.[30]) Der Absolutheit des Glaubens entspricht aber auch diejenige des göttlichen Wortes. Nicht nur soll es unabhängig sein von der Person und dem Glauben des Spendenden, sondern auch von dem des Empfängers. Es ist und bleibt unter allen Umständen Gottes Wort und Wahrheit. Und das führt auf eine entsprechende, unmittelbar göttliche Objektivität, in Rücksicht auf welche auch der Glaube über jeden Gedanken an subjektive Willkühr hinausgehoben und Werk Gottes genannt wird, ohne dass aber deshalb die Behauptung seiner Freiheit eingeschränkt würde.[31]) Das Resultat, welches wir aus allen diesen Bestimmungen gewinnen, ist aber folgendes. Jede menschliche Vertretung des Heilswortes ist gleichgültig; es kommt schliesslich auf den Minister des Sakramentes nicht das geringste an. Warum soll denn, fragt man unwillkührlich, nicht auch ein Türke oder Jude absolviren können, wofern er nur das reine, objektive Gotteswort ausspricht? Dazu, dass ein Christ zur persönlichen Bezeugung der christlichen Wahrheit nöthig ist, scheint wenigstens kein Grund vorzuliegen. Hat doch Luther sogar daran zu erinnern gewagt, dass Gott auch einst durch einen Esel oder eine Eselin gesprochen habe,[32]) und dass ein Priester

[29]) A. a. O. S. 521. Gelegentlich lässt L. freilich eine gewisse Einschränkung dieser Behauptung zu, obschon dies inkonsequent ist.

[30]) A. a. O. S. 518.

[31]) „Also ist es wahr, dass ein Priester wahrhaftig die Sünd und Schuld vergiebt, aber er mag dem Sünder den Glauben nicht geben, der die Vergebung empfähet und aufnimmt; den muss Gott geben. Nichts destoweniger ist die Vergebung so wahrhaftig wahr, als wenn's Gott selber spräch' es haffte durch den Glauben oder nicht" (S. 525).

[32]) Vgl. Resol. disput. de virtute indulg. a. a. O. S. 263f.: „Proinde non adeo necessaria contritio quam fides. Incomparabiliter enim plus ibi consequitur fides absolutionis quam fervor contritionis" Igitur nec sacramentum, nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotium et officium ejus tete justificat. Quid ad te, si Deus per asinum vel asinam loquatur, dummodo tu verbum ejus audias, in quo speres atque credas"? Vgl. S. 201.

selbst im Scherz absolviren könne.[33]) Wir wundern uns nicht, wenn selbst dem ehrlichen Löscher diese Beseitigung aller menschlichen Vermittelung bedenklich erschien, so dass er nicht umhin konnte, am Schluss der Mittheilung des in Rede stehenden Sermons unseren Reformator der Paradoxie zu beschuldigen.

Wir glauben, dass die obigen Vorstellungen bei jedem unbefangenen Beobachter einiges Befremden erregen müssen, scheint es doch, als schütte unser Reformator das Kind mit dem Bade aus. Denn nicht nur beseitigt er die Herrschaft des Priesters, sondern sogar jede menschliche Hülfe zur Aneignung des Göttlichen. Und nicht minder scheint damit das objektive Gotteswort von seinem realen Grund und Boden gelöst zu sein; da alle religiöse Wahrheit doch immer nur durch Menschen und für Menschen vorhanden ist. In gleicher Weise unterscheidet sich von der obigen unbedingten Empfehlung des Glaubens das bisherige Dringen Luther's auf ein sittliches Leben und die rechte Busse; und zwar so, dass er sogar seinen eigenen früheren Erfahrungen entgegentritt. Seinem Lehrer und Gönner Staupitz hatte er z. B. noch wenige Monate vor der Abfassung des Sermons von der Busse bekannt, wie wichtig ihm das ethische Verständniss der letzteren als einer Sinnesänderung und einer Verwandelung der Affekte gewesen sei, ja dass ihm diese neue Auffassung derselben geradezu als eine himmlische Offenbarung erschienen sei, wie er auch zugesteht, dass er mit jenem Gesinnungs-Princip das Ablassunwesen bekämpft habe.[34])

[33]) Vgl. aus der genannten Disput. vom Jahre 1518: „Sacerdos enim levis ac ludens, seu scienter contra restrictionem agens, vere tamen baptisat et absolvit": Luth.: opp. l. v. a. I, S. 381.

[34]) Vgl. De Wette: a. a. O. Bd. 1, S. 116ff. Auch hier macht er darauf aufmerksam, dass es ihm darauf ankam, die Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit, also positiv abzuleiten: „Memini", sagt er im Beginn dieses wichtigen Schreibens, „R. P. inter jucundissimas et salutares fabulas tuas, quibus me solet Dom. Jesus merifice consolari, incidisse aliquando mentionem hujus nominis, poenitentia: ubi miserti conscientiarum multarum

Welche Fehler aber selbst diesem tieferen ethischen Standpunkte anhafteten, haben wir bereits angedeutet. Hier aber wird zum Verständniss der Entwickelung Luther's noch darauf hinzuweisen sein, dass, wie überhaupt unsere moralischen Begriffe und Ideale von dem Zustande der menschlichen Gesellschaft, in der wir leben, abhängig sind: so auch jene negative Ethik durch die Auktorität der Kirche bedingt war. Mit dieser also musste sich Luther auch im ethischen Interesse auseinandersetzen. Da sie nun aber den Anspruch machte, die absolute Quelle aller Wahrheit und Sittlichkeit in sich zu tragen, so musste er, falls ihm ihre Lebensanschauung widerstand, diesen Anspruch prüfen und nach Befinden beseitigen. Wäre er indessen nur auf dem zunächst betretenen Wege weiter gegangen, die katholischen Vorstellungen möglichst zu vertiefen und zu veredeln, von dem Aeusseren auf das Innere zu weisen, so hätte er wohl der frömmste katholische Christ, doch nicht Reformator der Kirche sein können. Dass die Busse aus einem positiven Princip abzuleiten sei, war nicht einmal ursprünglich sein eigener Gedanke. Es war aber immer eine Halbheit, in der durch die katholische Gemeinschaft ermöglichten Praxis nur die negativen Folgerungen daraus zu ziehen. Ueber diese Inkonsequenz trieb ihn die religiöse Stärke seines Charakters hinaus; und jenseits der in der empirischen Ethik auch immer nur relativen Positivität suchte er einen absoluten Stützpunkt. Eine andere Frage bleibt es, wie er von der Höhe der principiellen Betrachtung wiederum zur Anschauung des praktischen Lebens herabsteigen, welche ethische Lebensanschauung er an die Stelle der kirchlichen setzen, welche Gestalt der religiösen und sittlichen Gemeinschaft er nach Beseitigung der bisherigen begründen wollte. Dass er sich diese Frage hier noch gar nicht

carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e coelo sonantem excepimus: quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore justitiae et Dei incipit: et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur".

vorgelegt hat, ist aus dem obigen Sermon ersichtlich.[35]) Als eine voreilige Ansicht ist die dort gehegte jedoch zu betrachten, dass aus dem religiösen Princip die Regelung der ethischen Grundsätze so leicht und selbstverständlich folgen werde; war es ihm selbst doch früher möglich gewesen, in umgekehrter Weise mit richtigen, obgleich beschränkten, moralischen Vorstellungen eine aufrichtige Anhänglichkeit an die katholische Kirche zu verbinden. Gerade in Luther's Lehre zeigt sich ebenso sehr der Zusammenhang wie der Unterschied der religiösen und sittlichen Betrachtungsweise. Während die letztere in den Zusammenhang alles Einzelnen und in dieses selbst eingeht, es durchdringt, und womöglich jeden Schritt unseres Lebens regelt,[36]) so führt uns die erstere zu den höchsten Ideen: die theils als die umfassendsten auch die in gewisser Weise unbestimmtesten sein müssen; theils, auf das Einzelwesen selbst bezogen, wiederum eine innere Unendlichkeit und Unergründlichkeit darstellen, die des festen Maasses spottet. In dieser idealen Höhe oder Tiefe liegt ohne Frage Luther's Idee des Glaubens und des göttlichen Wortes, die wir soeben als den Ausdruck des wahren Heiligthums gefunden haben. Man erkennt das z. B. auch daran, dass er die Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben an das Sakrament als keine neue aufstellen will, sondern als eine, theils von der katholischen

[35]) Man könnte allerdings die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum aller Christen, die er zum Schluss des Sermons andeutet, als einen derartigen praktischen Satz betrachten, doch ist es mit dieser Vorstellung bei Luther ein eigen Ding. Theils hängt sie, wie wir sehen, mit einer Gleichgültigkeit gegen das Priesterthum überhaupt zusammen, theils trägt sie in ihrem ersten Auftreten einen stark idealistischen Charakter. So meint er hier zu ihrer Begründung, man übersehe, dass die ganze Welt voll Christen sei (Löscher a. a. O. S. 526). Mit Rücksicht auf unseren Sermon bemerkt man übrigens, dass Kolde die Idee des allgemeinen Priesterthums irrthümlich erst am Schluss des Jahres 1519 auftauchen sieht. Vgl. Th. Kolde: Luther's Stellung zu Concil und Kirche, Gütersloh 1876, S. 57f.

[36]) Vgl. oben S. 97f.

Theologie überhaupt, theils von Augustin entlehnte. Aber dass er sie in einem ganz anderen Sinne verstand und verwendete, liegt auf der Hand.[37]

[37]) Vgl. Hahn: Die Lehre von den Sacramenten, Breslau 1864, S. 67ff., 360ff. Schon Thomas v. A. hatte den Glauben für das älteste Sakrament, das selbst den alttestamentlichen vorhergehe, erklärt: a. a. O. S. 59.

Die neue Ansicht vom Werke Christi.

Hatte sich der Reformator durch das Sakrament des Glaubens von der Gemeinschaft der katholischen Kirche zu einem unmittelbar persönlichen Ergreifen des Evangeliums losgerissen, so sehen wir, wie ihm zu gleicher Zeit eine Menge der herkömmlichen dogmatischen Hülfsvorstellungen und theologischen Vermittelungen hinfällig geworden sind. Nach orthodox-katholischer Lehre beruhte die Absolution in objektiv-göttlicher Rücksicht vor allem auf dem stellvertretenden Leiden und dem Verdienste Christi und der damit geleisteten und mittheilbaren Genugthuung desselben. Luther aber legt keinen Werth auf die Befriedigung göttlicher Rechts-Ansprüche durch letzteren, sondern er nimmt auch Christi Verhältniss zu Gott als ein persönliches. So vermeidet er im Ablassstreit bei der Schätzung des Verdienstes des Erlösers, das er nicht in Abrede stellt, den Begriff der satisfactio; und wo jener ihm als unser Vertreter erscheint, stellt er sich ihn als Priester vor, und legt alles Gewicht auf seine priesterliche intercessio. Durch seine wirksame Fürbitte bei Gott mache er uns aller Gnade und aller Vergebung der Schuld theilhaftig. [1]) Was aber das äussere Strafleiden angeht, so wissen wir ja, dass wir es uns nicht sollen abnehmen lassen, sondern darin dem Exempel Christi zu folgen suchen. Luther spricht

[1]) Vgl. Resol. disput. de virt. indulg. bei Löscher Bd. 2, S. 284. Das Verdienst Christi gehört Gott, nicht der Kirche.

es sehr unbefangen aus, dass die Vorstellung selbst einer stellvertretenden Genugthuung im Widerspruch mit der Gnade als dem obersten Princip stehe; denn es ändere, meint er, in dieser Hinsicht nichts, ob wir selbst genugthun oder ein anderer für uns die Genugthuung zu leisten habe.[2]) Es ist daher zu beachten, dass er bereits in seinem ersten Kommentar zu den Psalmen den Begriff der Fürbitte Christi als den herrschenden und die ganze mittlerische Leistung des Erlösers zusammenfassenden darstellt, dem sich der der Genugthuung als ein sekundärer unterordnet.[3]) Nicht minder lehrt er später das Leiden Christi am Kreuze so betrachten, dass neben dem Opfer, was Gott selbst in dem Tode seines Sohnes darbringt, wodurch Sünde, Tod und Hölle überwunden werden, die Funktion des ersteren als priesterliche in die Fürbitte, in das Gebet nämlich: „Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", gelegt ist. Durch dieses Gebet kommen alle, heisst es,

[2]) Löscher a. a. O. S. 245ff.; vgl. u. A.: „si pro viventibus viventium offert opera (Papa), jam non video, quomodo sit remissio gratuita et non potius vera et justa satisfactio et persolutio usque ad novissimum quadrantem. Licet enim ille non operetur cui fit remissio alii tamen operantur et satisfaciunt". Das wird auch auf die Werke der vollendeten Heiligen in der triumphirenden Kirche (S. 276ff.), endlich auf Christum selbst angewendet (S. 278f.). Luther will zwar nicht leugnen, dass Christus pretium mundi und redemptor sei; allein jene äusserliche katholische Uebertragung des Werkes Christi bestreitet er darum doch, denn damit hätten wir nicht Ablass und Vergebung der Sünden, sondern thäten durch einen anderen genug „quia id facimus, quod per alium facimus". Dabei macht er noch geltend, dass diese Auffassung nur der sittlichen Faulheit zu gut käme. Klar freilich ist nur die Negation der katholischen Ansicht, denn in welcher Weise das Verdienst Christi der sich selbst mittheilende Schatz der Kirche sei, wird uns nicht gesagt.

[3]) Walch Bd. 9, S. 1497f. Hiernach erhält Christus als Priester den Befehl von Gott, den Fluch des Gesetzes und den Zorn Gottes auf sich zu nehmen und Fürbitte zu leisten. „Diese Fürbitte aber", heisst es, „begreifet zugleich des Messiä ganzen Gehorsam, sein Opfer und die Genugthuung für die Sünde". Unser ganzes Heil erscheint dann als Erhörung der priesterlichen Bitte, nicht als ein actus forensis. Vgl. noch a. a. O. S. 1505, 1509, 1649, 1905f.

„die an ihm hangen, zu Heil und Hülf“. Und wenn unser Theologe zum Schluss der Rede auf eine ethische Verwerthung der Passion des Erlösers dringt, dann jedoch hinzufügt: „den Fürwitz aber, den etliche suchen, den hab' ich lassen fahren“: so denkt er dabei offenbar an die unfruchtbaren scholastischen Spekulationen über das Versöhnungsleiden.[4])

Wir finden es demnach durchaus nicht so auffallend, wie es Harnack erschien,[5]) dass Luther den Anselm niemals erwähnt. An das Richtige hat in dieser Hinsicht schon Weisse erinnert;[6]) und Held hat darauf hingewiesen, dass es höchst zweifelhaft sei, ob Luther die Schrift „cur Deus homo“ jemals gelesen habe.[7]) Bekannt sind ja die Stellen, in denen der letztere den Wunsch äussert, dass das Wort Genugthuung aus der theologischen Sprache ganz verschwinden und lieber den Juristen, denen wir es verdanken, überlassen werden möchte; wobei noch zu bemerken, dass dieser Wunsch in die spätere Lebenszeit des Reformators fällt.[8])

[4]) Vermischte Predigten a. a. O. S. 319f. Während der Leipziger Disputation gesteht er sogar, dass es ganz gleichgültig sei, ob man die merita Christi als suffragia oder „quocunque modo et nomine“ bezeichne (Luth. opp. l. v. a. III, S. 178). Wo er Christum als Opfer denkt, nimmt er anfänglich folgerichtig Gott als den Priester an: Verm. Pred. S. 319. In der Auslegung des 110. Ps., vom Jahre 1518 wird das Priesterthum Christi als ein höherer und schwererer Gegenstand des Glaubens hingestellt als sein Königthum. Gerade als Priester ist er „ein Patron, Fürbitter, Mittler, Bezahler aller Sünd“. In Bezug auf das Opfer heisst es hier aber: „er opfert sich und die Seinen ewiglich“; und dieses Opfer Christi in und mit der Gemeinde, die sein Leib ist, drückt das Altarsakrament in geheimnissvoller Weise aus; vgl. Erl. A. Bd. 40, S. 25ff., Aussagen ähnlicher Art über die Bedeutung von Christi Priesterthum aus späterer Zeit findet man Erl. A. Bd. 40, S. 138ff. und in den Tischreden; vgl. Dr. M. Luther's Tischreden oder Colloquia, v. Förstemann, 1. Abthlg., Leipzig 1844, S. 319ff. L. zieht dabei das prophet. Amt in das priesterliche hinein.

[5]) Harnack: a. a. O. S. 6.

[6]) Weisse: a. a. O. S. 21ff., 133ff.

[7]) Held: a. a. O. S. 74ff.

[8]) Siehe die Stellen bei Held a. a. O. S. 74f. und Weisse a. a. O. Vgl. Schenkel: Das Wesen des Protestant. S. 230f.

Ganz konnte er sich jedoch dieses Begriffes nicht enthalten. Man erkennt das bereits aus der „concio quomodo passio Christi sit meditanda“. Hier knüpft er sich ihm an die Auferstehung des Erlösers an, indem es sich zugleich um die thatsächliche Ueberwindung der Sünde in uns und in unserem Gewissen handelt. Christi Genugthuung, so wird gelehrt, ersetze zu diesem Zwecke die unserige. Ob sie nun aber eine die Forderung Gottes nach der Rechnung Anselms befriedigende oder eine skotistisch zu denkende sei, wird nicht auseinander gesetzt. Vielmehr biegt sich diese Genugthuung in die Besiegung und Vertilgung der Sünde um, wie auch unsere Rechtfertigung mehr auf die Auferstehung als auf das Leiden Christi begründet wird. Die ganze Erlösung erscheint dann aber als Einrichtung und Folge der Liebe Gottes. Einem solchen Gehorsam gegen die Liebe des Vaters unterwirft auch der Sohn sein ganzes Werk. Demgemäss wird auch hier das ethische Moment nicht vernachlässigt, und von unserer Seite Liebe zu Gott und Nachahmung der Liebe Jesu gefordert.[9]) Es ist ersichtlich, dass der Begriff der Genugthuung in diesem Zusammenhange als polemische Instanz gegen unsere eigenen Werke benutzt wird, so dass die Hauptsache in positiver Hinsicht immer noch die Stellvertretung Christi bleibt, welche aber das Vorbildliche in seinem Leiden nicht ausschliesst. Und diese vornehmlich polemische Auffassung der Genugthuung wird auch in der ferneren Lehre unseres Theologen niemals aufgegeben. Sie wird zusammen mit dem Begriffe des Verdienstes der Idee der Mittlerschaft Christi untergeordnet, welche wir stets nöthig haben, wie dem scholastischen Pelagianismus entgegengehalten wird. Denn es steht für Luther fest: der natürliche Mensch besitzt nicht die Kraft, sich ohne Mittler Gott zu nahen.[10])

[9]) Luth.: opp. l. v. arg. III, S. 410ff.

[10]) Vgl. Vermischte Predigten a. a. O. S. 288f., 382ff.; Art. Smalc. III, 3 (bei Müller a. a. O. S. 315); Walch: Bd. 11, S. 581, 966, 989, 3057. Auch der Katechismus rechnet die Genugthuung zu den Stücken,

Dessen ungeachtet soll nicht bestritten werden, dass in den späteren Schriften Luther's die Erwähnung des genugthuenden Werkes Christi auch ohne jene polemische Beziehung vorkommt. Und das hängt mit einer dualistischen Wendung seiner Theorie zusammen, die sich an seine spätere Lehre vom Gesetze anknüpft, sofern er dieses, wie wir wissen, als übernatürliche Offenbarung des Zornes neben das Evangelium stellte. Trotzdem bleibt auch bei dieser Auffassung die Genugthuung ein Hülfsbegriff, oder ein Glied in einer viel reicheren Kette von Vorstellungen, die sich an jenen Dualismus anreihen. Denn nicht auf Fixirung desselben kommt es unserem Reformator an, sondern auf seine Ueberwindung, die im Einklang mit seiner früheren Ansicht in den persönlichen Kampf und Sieg des Erlösers hineingelegt wird. Diesen schweren aber siegreichen Streit schildert er bekanntlich mit der ganzen Gluth seiner Phantasie. Auch der Gegner wird in diesen bildlichen Darstellungen des Werkes Christi personificirt. Zunächst tritt der Teufel als der persönliche Vertreter des Gesetzes auf; ebenso werden aber auch Sünde, Tod, Gesetz und das böse Gewissen angeschaut. Der Kampf selbst wird ferner als ein offensiver und defensiver, als ein mit List und Gewalt geführter geschildert. Ueberlistet wird nicht etwa nur im Anschluss an die altkirchliche Vorstellung der Teufel, sondern auch das fordernde Gesetz.[11]) Mit dem Gesetze hängt aber doch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes zusammen, die auch damit theils anerkannt, theils als ein noch unvollkommener Ausdruck der göttlichen Wahrheit bezeichnet ist. Dass sich alle diese Schilderungen, die sich um eine Antinomie in unserem Gottesbegriff bewegen,[12]) auf eine klare dogmatische Formel bringen lassen,

die Christus für uns gethan, nicht um seinetwillen, und so auch nicht zur Befriedigung der Gottheit (Müller: Symb. Bl. S. 454).

[11]) Vgl. hierzu zahlreiche Beweisstellen bei Held a. a. O. S. 87 ff., 99 ff., 135, 145 ff., 210 ff.

[12]) Siehe oben S. 19 ff. und weiter unten.

kann kein Verständiger behaupten.[13]) Wenn daher die lutherischen Dogmatiker auf die Behauptung der stellvertretenden Satisfaktion des Erlösers bei unserm Reformator besonderes Gewicht legen; sei es, dass sie meinen, er habe in dieser Lehre von der Versöhnung Gottes die Grundlage des Werkes Christi gesehen; sei es, dass sie bei ihm „das Satisfaktionsdogma der späteren lutherischen Dogmatiker nach allen seinen Momenten in unzweideutiger Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit ausgeprägt“ finden[14]): so überschreitet diese Auslegung der hier in Frage kommenden Stellen die Grenzen eines vorurtheilsfreien Verständnisses. Die orthodox lutherische Genugthuungs-Lehre pflegt aber als eine Ausführung der anselmischen angesehen zu werden. Hiernach hätte also gerade Luther den Anselm zu Ehren gebracht.[15]) Richtig ist es allerdings, dass er den in Rede stehenden Begriff nicht in jener laxen Weise der späteren Scholastik anwendet, sondern dass er ihn, wie das mit seiner ganzen Art, die theologischen Begriffe zu behandeln, übereinstimmt, tiefer und ernster fasst. Allein damit hat er ihn noch keineswegs zu einem Centralbegriff gemacht.[16]) Unbestritten

[13]) Eine sehr objektive Darstellung der Lehre Luther's von der Genugthuung Christi hat Köstlin geliefert: Luther's Theologie Bd. 2, S. 415 ff.

[14]) Vgl. Thomasius a. a. O. III, 1 (Bd. 3), S. 265 ff.; Philippi a. a. O. Bd. 4, 2. Hälfte, S. 114 ff.

[15]) Vgl. H. Schmid: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Frankfurt a. M. und Erlangen. 5. Aufl. S. 297 f., 6. Aufl. S. 261. Lipsius meint geradezu, die Versöhnungslehre Anselm's sei im Mittelalter vereinzelt geblieben, „aber für die altprotestantische Dogmatik grundlegend geworden“. Wie es sich nun auch mit der Kirchenlehre verhalte, der Versöhnunglehre Luther's wird Lipsius durch seine Ausführung der obigen These nicht gerecht. Vgl. Lipsius a. a. O. S. 510 ff.

[16]) Selbstverständlich erstreckt sich Luther's Vertiefung der Satisfaktionsidee auch auf deren ethisches Moment, die Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes. Daraus ergiebt sich für ihn aber nicht der moderne Begriff der sittlichen Weltordnung, an welche hier Ritschl schon denkt. Denn dieser ist im Verhältniss zu jener Gerechtigkeit theils ein objektiverer, theils ein viel umfassenderer. Vgl. Ritschl: Die christl. Lehre von d. Rechtf. Bd. 1, S. 205 f. (S. 126).

weicht er ja schon dadurch von jenem Vater der Scholastik ab, dass er den Unterschied des aktiven und passiven Gehorsams Christi tilgte,[17]) so dass erst durch ihn die Aufhebung dieses Zwiespaltes zur öffentlichen Geltung kam. Wir haben ihn aber um so mehr als den Begründer dieser freilich von den nachfolgenden Theologen anders verwendeten Lehrform anzusehen, als sie sich ihm mit Nothwendigkeit aus jener Vorstellung von der Bekämpfung und Besiegung der Sünde und des Todes durch Christi Leiden ergab. Damit war das letztere kein blosses Opfer, sondern die höchste That. Auf der anderen Seite ist ihm die ganze aktive Erfüllung des Gesetzes im irdischen Leben Jesu ein Leiden, denn sie bildet ja den Fortgang jener Beschäftigung mit einem Feinde, ist also ein Kampf, und insofern der Sieg mehr am Ende liegt als am Anfang, trägt sie zunächst sogar den Charakter eines Erduldens des Daseins und der Angriffe der feindlichen Macht.[18]) Trotzdem ist dieser ganze Gehorsam Christi im Leben wie im Sterben doch nur die eine uns befreiende, Gott versöhnende und die Menschheit erlösende That. Wenn nun zugleich die Freiwilligkeit jenes Gehorsams Christi gegen das Gesetz vorausgesetzt ist, so fällt das mit der Uebernahme seines ganzen Erlöserberufes, ja mit seiner Erniedrigung und Menschwerdung zusammen.[19]) Es wird da nicht, wie Ritschl, der die Klarstellung dieses Punktes unnöthig erschwert, behauptet, das drückende Rechtsgesetz und das Sittengesetz unterschieden. Denn jedes Gesetz bedrückt nach Luther's Meinung den Menschen, den sittlichen nämlich sittlich, den sinnlichen äusserlich.[20]) Vielmehr ist es seine

[17]) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 404f., 419; Held a. a. O. S. 216f.; Walch Bd. 12, S. 314ff.

[18]) Man darf sich in dieser Beziehung nicht dadurch täuschen, dass Luther den Gehorsam gegen das Gesetz als Liebespflicht beschreibt. Denn wir wissen und werden noch weiterhin sehen, wie sehr ihm Lieben und Leiden zusammenfällt.

[19]) Vgl. Walch: a. a. O.; Köstlin a. a. O. S. 406f.

[20]) Vgl. Ritschl: a. a. O. Bd. 1, S. 220ff.

Meinung, dass der ideale, göttliche Zustand überhaupt in einer Freiheit vom Gesetze besteht, welche dasjenige, was das Gesetz fordert, freiwillig thut, ohne doch unter dem Gesetze zu sein, die man also in seinem Sinne nur uneigentlich Gesetzeserfüllung nennen kann. Diesen idealen Zustand soll, wie wir noch sehen werden, der göttliche Geist in allen Christen herstellen. Dasselbe musste Luther aber doch von Anfang an in dem Erlöser nach dessen Sündlosigkeit und göttlicher Natur voraussetzen. Es ist also in der Doppelseitigkeit des Wesens Christi begründet, dass von ihm gesagt wird, er war zwar unter das Gesetz gethan aber nicht (essentiell) unter dem Gesetze.[21]) Die Schwierigkeit, die hier für eine klare Anschauung übrig bleibt, betrifft mithin die Lehre von der Person Jesu, weniger die vom Werk desselben, am wenigsten aber die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre selbst. Indem aber jene ideale und freie Gesetzeserfüllung[22]) den Hintergrund bildet für die Unterwerfung des Erlösers unter das der menschlichen Natur so feindliche Gesetz, da sie die Kraft zur Ueberwindung desselben als eine von vornherein zureichende erkennen lässt, so ist sie von der Theilnahme an dem Versöhnungswerk ebenso wenig zu lösen, als die göttliche Natur oder die Gottheit Christi überhaupt. Daraus folgt freilich, dass der Begriff des aktiven Gehorsams des letzteren in seiner höchsten Potenz nach Luther nicht stellvertretend und genugthuend, sondern vielmehr schöpferisch ist, dass er uns mithin nicht von der nach seiner Ansicht einzig wahren, d. h. freien Gesetzesbefolgung erlöst, sondern diese erst ermöglicht, indem sie sich durch Christi Geist in den Gläubigen fortsetzt.[23]) So ergiebt sich daraus auch keine

[21]) Walch a. a. O. S. 315.

[22]) Köstlin nennt sie (a. a. O.) „die Heiligkeit des ganzen Charakters und Thuns Jesu".

[23]) Vgl. Vermischte Predigten a. a. O. S. 316: „Also soll man nun brauchen das Bild, dass wir in aller Anfechtung Christi Bild ansehen, das in die Augen schlahen und dem frei nachgehen. Denn Christus gehet hindurch, wie wehe es ihm thut, und wird muthig. So müssen

direkte Ergänzung der Lehre Anselm's, die uns, wie das die Konsequenz der Meinung der Konkordienformel sein dürfte, im Grunde von der thätigen Befolgung des göttlichen Gesetzes dispensirt, so dass man mit Lipsius sagen kann, es trete dort die sittliche Idee hinter der objektiven und religiösen Versöhnung völlig zurück.[24]) Vielmehr sehen wir in dieser einheitlichen Auffassung des Wirkens Christi eine Gewährleistung des ethischen Zuges von Luther's Theologie, womit auch die Idee der Einheit der Person Jesu zusammenhängt.

In demselben Masse, wie sich die in allem Leiden aktiv persönliche Auffassung des Heilswerkes Christi schon früh bei unserem Theologen geltend machte: offenbart sich bei ihm als der oberste Begriff in der Versöhnungsidee die Liebe, in der Gott und Christus zusammen wirken.[25]) Stehen wir daher in persönlicher Geisteseinheit mit Christo, so sind wir auch im Besitz aller göttlichen Gaben und Gnaden. In Christo erscheint die Barmherzigkeit Gottes in voller Reinheit, und durch ihn werden wir ihrer theilhaftig.[26]) So ist er der Mittler der Liebe

wir bitten, er wöll' uns auch den Muth und Geist geben, und mögen also auch lernen in der Blödigkeit stark werden und mitten in den Wehetagen überwinden. Also kommt Christus in uns nit allein wie ein Bild, sondern er pflanzt all' seinen Muth in uns, dass wir's auch leiden können" (Aus d. J. 1522).

[24]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 513. Ritschl mildert hier mit Unrecht die Doktrin der Konkordienformel, indem er nur von der Beseitigung des Rechtsverbandes der Menschen mit Gott spricht: a. a. O. S. 239. Bei Luther dagegen finden wir sogar noch in sehr später Zeit Anerkennung des ethischen Bestandtheils der Satisfaktion und ihre Verwerfung als Befriedigung eines göttlichen Rachegefühles. Vgl. Walch Bd. 2, S. 2227.

[25]) In der Heidelberger Disputation sind der in uns durch den Glauben wohnende Christus und die in uns schöpferische Liebe Gottes gar nicht unterschieden: Löscher: a. a. O. Bd. 2, S. 55f. Das Leiden Christi ist hier freilich fast wie eine Hülle gedacht. Sehr ernst handelt die „concio de passione Chr." von diesem Leiden; dennoch sollen wir gerade darin nicht Gottes Majestät und Weisheit, sondern seine Liebe anschauen: opp. l. v. a. III, S. 417.

[26]) Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 261, daraus: „Cum ergo Spiritus Chrisi sit in Christianis, per quem fratres, cohaeredes, concorporales

Gottes und zeigt uns des Vaters Gerechtigkeit im Lichte der Liebe. Wir ergreifen also Gott unmittelbar in Christo; und wenn letzterer uns liebt, seine Liebeswerke für uns thut, so befolgt er ebenso unmittelbar den Liebeswillen des Vaters. „Das ist die Ursach', warum Christus die Sünder liebt, denn sein Vater hat es ihm empfohlen. Denn der Vater ergeusst sich mit Christo in seinen Gnaden. Und diess alles dienet dazu, dass wir in Christum frei hoffen, unerschrocken in ihn trauen." In dieser Art wird auch das Leiden Jesu verstanden, das im Gehorsam gegen Gott zu unserem Heil geschah. Nicht stehet die Liebe Christi der Gerechtigkeit Gottes also gegenüber, sondern die Nothwendigkeit dieser That ist eine Ordnung, deren Princip Gottes Liebe ist. Die Gnade ist mithin keine reine göttliche Willkühr; denn die göttliche Liebe schliesst eine Heilsordnung nicht aus sondern ein. Zugleich sieht man, wie die Liebe als das göttliche Princip der Ueberwindung des Bösen auch uns die Kraft dieser Ueberwindung mittheilt. So überragt die Liebe den Zwiespalt, der sich für Gott selbst durch das Leiden Christi ergiebt; und in dieser Weise ist auch Gott in Christo der leidende und uns zum Heil führende.[27])

Das ist indessen auch der Kern der Lehre Luther's geblieben,[28]) worauf bereits Thomasius in schönen Worten auf-

et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua. Ita fit per inaestimabiles divitias misericordiarum Dei patris, ut Christianus possit gloriari et cum fiducia praesumere in Christo omnia".

[27]) Vgl. Vermischte Predigten a. a. O. S. 309ff., 14ff., 140; u. A.: „Das hat nu Christus gelitten, nicht dass ihm vonnöthen was, sondern unserthalben. Gott hat ihn zu der Liebe geordnet. Des Tods Sterben und Aengsten hätten wir verdienet, das sollten wir leiden. Nu hat es unser Gott für uns gelitten, und in sich gewandt, auf dass der Tod, die Angst kraft- und machtlos würd, und also uns süss zu überwinden, so wir in ihn glauben" (S. 311).

[28]) Vgl. z. B. Walch Bd. 13, S. 1461ff.; Bd. 11, S. 1479ff.; Bd. 9, S. 1261f. Viele Anklänge hieran findet man in der Auslegung des 14., 15. und 16. Cap. Joh.: Bd. 8, S. 6ff.

merksam gemacht, und was er mit Stellen aus späteren Predigten belegt hat.[29]) Auch Harnack übergeht diesen Punkt nicht, obschon er ihn dadurch, dass er die Lehre vom Zorn Gottes vorangehen lässt, nicht so deutlich macht;[30]) wie nicht minder Ritschl dieses Princip der Liebe Gottes weniger reservirt würde anerkannt haben, wenn er Luther's dualistischen Gottesbegriff nicht zu schroff hervorgehoben hätte.[31]) Diese Liebeseinheit Christi mit Gott und mit uns, die sich ihrem Princip nach in Luther's Grundauffassung des Erlösungswerkes darstellt, war es denn auch, die es für letzteren nothwendig und möglich machte, die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, der kraft seiner göttlichen Bestimmung und seines göttlichen Wesens jenes Werk vollbrachte und vollbringt, anzuschauen. So erkennt man, wie es dem Reformator auf die aktuelle Erlöserpersönlichkeit, nicht auf die Lehre von der Person Christi an sich, als des gottmenschlichen Substrates dieser Thätigkeit, vor allem ankam.[32])

Wir haben bereits angedeutet, dass das spätere Hervortreten des Genugthuungsbegriffes mit einer dualistischen Wendung der Theologie Luther's verknüpft ist; und wir leugnen

[29]) Thomasius a. a. O. S. 260ff. Dort sagt Th. u. A.: „In Christo sieht er (Luther) das Herz des Vaters, die Liebe Gottes mit aufgedecktem Angesicht; ausser Christus ist ihm Gott nur die unzugängliche Majestät (der Heiligkeit), nur ein verzehrendes Feuer. Diess ist die Grundanschauung Luther's, diess der Gegensatz, der durch seine Gesammtanschauung hindurchgeht". „In solchen und in ähnlichen Stellen hat man also die Versöhnungslehre Luther's noch nicht vor sich; sie setzen sie nur erst voraus... Sie sind jedoch insofern für unsern Zweck wichtig, als man aus ihnen ersieht, wie Luther nicht bei einzelnen Momenten des Werkes stehen bleibt, sondern Alles, was er gethan und gelitten, als den Grund dessen betrachtet, was er uns ist und was wir an ihm haben".

[30]) Harnack a. a. O. S. 363ff.; hier findet sich eine reiche Sammlung von Belegstellen.

[31]) Ritschl: a. a. O. S. 211; vgl. oben S. 23 und weiter unten.

[32]) Vgl. Thomasius: a. a. O. S. 261; Dorner: Entwicklungsgeschichte u. s. w. a. a. O. S. 537ff.; oben S. 25f.; einige Stellen bei Harnack a. a. O. S. 459ff.

nicht, dass damit die folgerechte Durchführung des Princips der göttlichen Liebe als einer solchen, die sich in einer ethischen Heilsordnung realisirt und damit ebensowohl dem religiösen als dem sittlichen Bedürfniss genügt, unmöglich gemacht ist. Erst bei einer Wiederaufnahme der ursprünglichen Gedanken Luther's könnte auch das Ideal der lutherischen, wie überhaupt der protestantischen Christologie, die Dorner am Schluss seiner Darstellung der Christuslehre des Reformationszeitalters gewiss mit vollstem Recht auf die Idee der heiligen Liebe Gottes als auf ihren sich aus der Geschichte der Christologie ergebenden theologischen Ausgangspunkt verweist, vollkommener verwirklicht werden.[33])

[33]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 768ff.

Der Einfluss Augustin's und der Mystik auf die Entwickelung der Theologie Luther's.

Das Auftreten eines unethischen Dualismus ist, wie wir für unzweifelhaft halten, auf die in Luther's ersten reformatorischen Kämpfen noch kaum bemerkbare, bald jedoch sichtlich wachsende Einwirkung Augustin's zurückzuführen. Augustin war trotz seiner tiefen Frömmigkeit und bei seiner eminenten spekulativen Begabung dennoch kein hervorragend ethischer Charakter. Charakterstärke war nicht die ihm beschiedene Gabe des Geistes. So fehlte seiner Lehre nicht minder wie seinem Leben ein specifisch ethisches Fundament. So verschieden nun auch unser Reformator in dieser Beziehung von letzterem war, so war derselbe ihm doch von Hause aus die eigentliche theologische Auktorität, die er in seinen Kämpfen den Angriffen der Gegner als Schild vorhalten konnte. Ja diese Auktorität steht eine Zeit lang als eine der H. Schrift fast ebenbürtige da. Nicht nur gebraucht er zunächst jenen Kirchenlehrer als den maassgebenden Exegeten der letzteren,[1]) sondern er begründet auch die Unfehlbarkeit der heiligen Schrift-

[1]) Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 528f., 572. Auch in der Leipziger Disputation setzt er volle Uebereinstimmung zwischen Paulus und Augustin voraus: „Oportet enim quod Augustinus non pugnet, sicut vere non pugnat, cum Paulo, damnante omnia, quae sunt extra gratiam" (Luth.: opp. l. v. a. III, S. 199). Vgl. De Wette a. a. O. Bd. 1, S. 87ff.

steller ausdrücklich auf die Meinung desselben.[2]) Die erste deutliche Berufung auf ihn als auf eine entscheidende Instanz zeigt sich uns im Jahre 1516 in einem Schreiben an Spalatin, worin er bekennt, dass er als Augustiner diesen Kirchenvater nicht studirt, sondern erst später eine Reihe seiner Schriften, namentlich die antipelagianischen gelesen habe, jetzt aber schon im Gegensatz gegen Erasmus überzeugt sei, dass er der erste aller Lehrer und Erklärer der Schrift sei.[3]) Auch die Thesen, welche in demselben Jahre von Feldkirch als Ertrag der Vorlesungen Luther's zusammengestellt und unter dessen Präsidium und Beistimmung öffentlich vertheidigt und erklärt wurden, verweisen neben der Bibel überall auf Augustin.[4]) Im Jahre 1518 gab Luther dann des letzteren Schrift „de spiritu et litera" heraus, wobei er ihn als seinen vollkommenen Bundesgenossen im Streite mit dem Papismus ansieht und ihn in der bekannten Weise unmittelbar hinter die H. Schrift stellt. Zu beachten ist jedoch dabei, dass er sich kraft dieser Bundesgenossenschaft des Alters seiner Ansichten in der christlichen Kirche getröstete, so dass ihm nun die scholastische Theologie als eine unkirchliche Neuerung erscheinen konnte.[5]) Schnitt er sich also damit selbst das Verlangen einer neuen Theologie einigermassen ab; und bedenkt man, wie Augustin doch wesentlich zur Ausbildung des katholischen Systems und zur Feststellung der Auktorität der römischen Kirche beigetragen hatte: so offenbart sich darin ein gefährlicher Irrthum, der Luther

[2]) So stellt er es 1518 gegen Silvester Priorias als seinen zweiten Fundamentalsatz hin: „Secundum est illud B. Augustini ad Hieronymum: Ego solis eis Libris, qui Canonici apellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum Scriptorem eorum errasse, firmissime credam. Caeteros autem quantalibet doctrina, sanctitateque polleant, non ideo verum esse credo, quia illi sic senserunt" (Löscher Bd. 2, S. 390.

[3]) De Wette: a. a. O. Bd. 1, S. 39f.; vgl. S. 52, 57.

[4]) Löscher: Bd. 1, S. 328ff.

[5]) Vgl. praefatio R. P. D. H. L. in libellum S. Aug. de Spirit. et Lith. ex autographo descripta: Luth. opp. l. v. arg. VII, S. 488ff. Vgl. De Wette a. a. O. S, 91, 98.

über die Ziele seiner eigenen Ideen verwirren und das sichere Fortschreiten auf dem Wege, den wir in den beiden vorigen Abschnitten gekennzeichnet haben, hemmen musste. Dass er sich in diesem Punkte in einer Selbsttäuschung befand, ist nicht allzu schwer zu sehen;[6]) denn so rein und unbedingt war seine Uebereinstimmung mit Augustin keineswegs, als er sich selbst vorspiegelte.[7]) Er gab sich also damit mehr oder weniger einer zum Theil fremden Macht hin, die ihn auch wider seinen Willen zu führen im Stande war. Gewiss fand eine religiöse Kongenialität zwischen den beiden grossen Geistern statt, beide waren angelegt zu einem unmittelbaren Ergreifen des Göttlichen und Absoluten. Aber die Erfahrungen, durch welche sie zu jener religiösen Tiefe gelangten, waren doch verschieden genug, und das Bedürfniss der Kirche hatte sich seit Augustin wesentlich verändert. Letzterer war unserem Reformator aber an philosophischem Geiste überlegen, daher zeigt sich auch der Einfluss desselben auf Luther's Theologie oft als ein solcher, der mehr in der Praxis als theoretisch überwunden wurde. Noch im Jahre 1530 nennt Luther ihn den doctor ecclesiae *κατ' ἐξοχήν* und hält ihn für den Vertreter der apostolischen Wahrheit;[8]) und wenn er in den Schmalkalder Artikeln mit ausdrücklicher Rücksicht auf denselben Kirchenvater den Satz aufstellt, dass nur die H. Schrift das Recht habe, Glaubensartikel festzusetzen: so sieht man auch daraus, wie nahe ihm das Ansehn des letzteren an das der Bibel heranreicht; ja auch hier nimmt er an, dass im Grunde kein materieller Zwiespalt zwischen beiden vorhanden sei.[9])

Dasjenige nun, was ihm als bestimmendes Dogma durch Augustin's Vermittelung zugeführt wurde, war: seine antipelagianische Freiheitsleugnung d. h. sein strenger Determinismus, verbunden mit der Vorstellung der doppelten Prädestination.

[6]) Vgl. auch oben S. 111 f.

[7]) Vgl. Kahnis: Die deutsche Reformation. Leipzig 1872, S. 165.

[8]) Vgl. De Wette a. a. O. Bd. 4, S. 149 f., wo Luther auch klagt, dass ihm selbst die Gabe der klaren und ruhigen Darstellung fehle.

[9]) Vgl. Müller: Symb. Bücher S. 303.

Die Uebereinstimmung beider Theologen in diesen Punkten zeigt sich ohne Frage am deutlichsten in der Schrift „de servo arbitrio“. Durch Lütkens ist aber schon längst nachgewiesen, dass sie die reife Frucht einer längeren und allmähligen Entwickelung nach dieser Seite hin gewesen ist.[10]) In neuerer Zeit hat man diese Auffassung zu berichtigen versucht. So bot zunächst Ritschl eine neue Auslegung jener Reformationsschrift. Er hebt namentlich die darin vorkommende Unterscheidung des verborgenen und geoffenbarten Gottes hervor, und erkennt in der Anwendung dieser Begriffe Luther's Abhängigkeit vom Nominalismus und seinem skeptischen Zuge. Unseres Erachtens ist der genannte Theologe damit im Irrthum.[11]) Es ist wahrscheinlich, dass Luther jene Begriffe von der Scholastik überkommen hat; doch darf man nicht vergessen, dass sich gerade die Mystik viel mit dem verborgenen Gotte beschäftigte, indem sie aber dessen Beziehung zur Offenbarung nicht skeptisch oder kritisch, wie der Nominalismus, behandelt hat. Das liegt doch bei Eckhart klar genug vor.[12]) So verwendet auch Luther den Unterschied des offenbaren und verborgenen Gottes durchaus nicht im skeptischen Sinne. Der Dualismus im Gottesbegriff ist für ihn der objektive Grund der zur Heilslehre gehörenden doppelten Prädestination; wie ja auch Ritschl eingesteht: dass der verborgene Gott nach Luther's Meinung durchaus derselbe sei als der geoffenbarte, und dass der Glaube Gott jenseits dieses Dualismus als den wesentlich Gnädigen erfassen solle.[13]) Verschiedene tadelnde Bemerkungen aber, die auf Grund jener unrichtigen Auffassung

[10]) Lütkens: Luther's Prädestinationslehre im Zusammenhange mit seiner Lehre vom freien Willen, Dorpat 1858. Ergänzt sind diese Untersuchungen von Kattenbusch in seiner Schrift: Luther's Lehre vom freien Willen, S. 38 ff.

[11]) Vgl. Ritschl: Geschichtliche Studien zur christl. Lehre von Gott. Jahrb. für deutsche Theol., Jahrg. 1868, S. 68 ff.

[12]) Vgl. Zeller: Gesch. d. deutschen Philos. S. 7 ff.; Lasson: Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin 1868, S. 121 f.

[13]) Vgl. a. a. O. S. 79 ff.

gegen den Gottesbegriff der Schrift de servo arbitrio gemacht werden, und auf einer Verkennung des in ihr enthaltenen mystisch-spekulativen Elementes ruhen, erledigen sich bei einer anderen Betrachtungsweise von selbst. Sehen wir von der Erwählungslehre und von der ethischen Frage nach dem Ursprung des Bösen ab, so weist der darin herrschende metaphysische Gottesbegriff ohne alle Frage auf eine der Mystik direkt entstammende pantheistische Grundanschauung.[14]) Daher ist es uns auch verständlich, dass Harnack in derselben Schrift gerade Luther's Bruch mit der Scholastik erkennt.[15]) Uns aber wird sich freilich noch zeigen, dass hier ein Kampf der Einwirkung Augustin's und der Mystik vorliegt: so jedoch, dass die der letzteren als eine gegen früher bereits erbleichende erscheint. Die Anklänge an die Scholastik erscheinen dabei mehr als Hülfstruppen im Gefolge des Augustinismus. Wir halten es mithin für einen Fortschritt in dem Verständniss der Theologie Luther's, dass Ritschl in seinem Werke über die Rechtfertigung und Versöhnung diese Abhängigkeit des Reformators vom Nominalismus erheblich beschränkt.[16]) Demselben Zusammenhange hat indessen ein Schüler weiter nachgespürt, und, obschon er die Mystik und Augustin als bestimmende Mächte gelten lässt, den Nachweis zu liefern versucht, dass Luther die Lehre von der doppelten Prädestination von Gabriel Biel entnommen habe.[17]) Allein auch damit ist wenig gewonnen; wir hätten dann statt eines direkten nur einen indirekten Einfluss Augustin's anzunehmen, der jenem vorausgegangen wäre. Dass dessen ungeachtet dieser Gedanke dem Reformator andere Dienste leistete, als den Scholastikern: das beweisen seine inneren Kämpfe, die er bereits im Kloster über die Erwählung oder Verdammniss

[14]) Vgl. oben S. 20f.

[15]) Harnack: a. a. O. S. 89f.

[16]) Vgl. Ritschl: Die christl. Lehre von d. Rechtf., Bd. 1, S. 207ff. Der Unterschied soll sich namentlich in der ethischen Weltanschauung offenbaren.

[17]) Kattenbusch: a. a. O.

gehabt hat. Und wenn ihn dort Staupitz anwies, und schliesslich auch mit Erfolg, die „Versehung“ Gottes nach ihrer positiven Seite auf sich zu beziehen, so bildet schon das einen Gegensatz gegen die Vorstellung göttlicher Willkühr im Sinne der späteren Scholastiker. Weit mehr erscheint diese Interpretation als ein Ausdruck unmittelbarer und vertrauensvoller Hingabe an Gott, wie sie der Mystik eigen war.[18]) Eine der frühsten Erinnerungen an diese Verzweiflungskämpfe theilt uns Luther in den Resolutionen zu den Ablassthesen mit. Hier erzählt er, wie er die ewige Verdammniss wirklich gefühlt habe; aber auch, dass sie ihm widerfahren als einem Erwählten oder innerlieh doch Begnadigten, der darum auch nur äusserlich mit der Hölle in Berührung gekommen sei, dem also in jenen Anfechtungen lediglich das Bewusstsein seiner Gotteskindschaft oder Erwählung gefehlt habe. Auch das klingt mehr mystisch als scholastisch; wie er auch ausdrücklich den Schul-Theologen das Verständniss für diese Erfahrungen abstreitet, welches er nur bei einem Tauler gefunden habe.[19])

Der Gedanke der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, den wir bei Augustin, den Reformatoren und bei Schleiermacher finden,[20]) ruht auf einem nicht bloss ächt religiösen sondern auch mystischen Grunde. Wenn wir nun auch eine wesentliche Differenz in der theologischen Interpretation dieses Gedankens zwischen dem ersteren und der deutschen Mystik annehmen müssen, so ist es doch kein Zufall, dass uns um dieselbe Zeit, da unser Reformator sich in vernehmlicher Weise zu Augustin bekennt, auch seine Liebe zur Mystik kund wird. Im Jahre 1516 gab er, wie bekannt, die deutsche Theologie zuerst heraus, indem er ihre Lehre im wesentlichen billigte. Aus derselben Zeit stammt sein Lob der Predigten

[18]) Vgl. Köstlin: Luther's Theologie Bd. 1, S. 33, 41, 44 f.; Martin Luther Bd. 1, S. 73, 79; Jürgens: Luther von seiner Geburt bis zum Ablassstreite, 1483—1517, Bd. 1, Leipzig 1846, S. 595 ff., 656 ff.; Bd. 2, S. 24 ff.

[19]) Löscher: Bd. 2, S. 217 ff., vgl. S. 196 ff., 226; De Wette: Bd. 4, S. 247 ff.

[20]) Vgl. Dorner: Gesch. d. prot. Theol. S. 199.

Tauler's, die er nicht genug empfehlen kann.[21] Nicht weniger lassen seine damaligen Predigten die Idee der mystischen Nichtigkeit des Menschen vor Gott und Gottes Allwirksamkeit hervortreten.[22] Wie sehr er sich bereits 1518 an Augustin anschloss, haben wir gesehen; zu derselben Zeit aber bekennt er sich auch offen zur Mystik gegen die Scholastiker.[23] In den Thesen der Heidelberger Disputation sehen wir neben der Lehre von der schöpferischen Liebe Gottes und der Betonung des Heiles allein aus dem Glauben die mystische Anschauung, dass die der Begnadigung geschichtlich vorhergehende Verdammniss des Menschen gleichsam eine Verstellung Gottes sei.[24] Wie aber diese verdammende Stimme Gottes mit der Offenbarung des Gesetzes zusammenhängt, so wird auch diese letztere zu einem Schein;[25] und man sieht zugleich, woher er den Muth nahm, oder wie in ihm der Gedanke entstehen konnte, den wir in der Schrift de servo arbitrio fanden, dass das Gesetz eine uneigentliche Rede Gottes sei. Diese Thesen wenden nun auch den Gedanken des verborgenen Gottes mehrfach an, ohne indessen die doppelte Prädestination zu lehren. Auf Augustin berufen sie sich häufig, um die Meinung von der Unmöglichkeit einer

[21] Vgl. Köstlin: Luther's Theologie Bd. 1, S. 107f.

[22] Vgl. den sermo in festo ascens. Mar., den Löscher 1517 setzt, der jedoch in's Jahr 1516 gehört: opp. l. v. arg. I, S. 116ff.; den sermo Dom. XXI p. Tr.: a. a. O. S. 132ff.; d. s. die S. Andr.: a. a. O. S. 142ff.; d. s. Dom. IV Adv.: a. a. O. S. 154ff.; vgl. Löscher: Bd. 1, S. 757ff., 767ff., 280ff., 293ff. Auch die zwar später herausgegebene, aber schon früher entstandene Auslegung der 10 Gebote weist deutliche Spuren der Mystik auf; namentlich die Erkl. d. 3. Gebotes: Löscher Bd. 1, S. 629ff.; vgl. oben S. 97.

[23] De Wette a. a. O. S. 96. 102f.

[24] Vgl. Löscher: Bd. 2, S. 47ff. Luther unterscheidet hier ganz im allgemeinen an den Werken Gottes Sein und Schein. Dieselben scheinen hässlich und böse, sind aber im Grunde herrlich. Umgekehrt ist es mit den menschlichen: S. 48f.

[25] Das Gesetz soll zwar gut sein, wie alle Kreaturen, trotzdem heisst es: „non potest hominem ad justitiam promovere, sed magis obest“: S. 47, 56.

menschlichen Gesetzerfüllung und die Leugnung der menschlichen Freiheit zu begründen. Hier haben wir demnach so deutlich als möglich, eine Verschmelzung der germanischen (praktischen) Mystik mit dem Augustinismus;[26]) keine Spur aber deutet darauf hin, dass die Annahme des verborgenen Gottes mit einer Neigung zur nominalistischen Skepsis zusammen hinge; oder dass die Berufung auf Augustin für Luther eine Brücke zur Scholasik wäre. Der verborgene Gott ist hier gerade als solcher Gegenstand des Glaubens, der wie die Hoffnung auf unsichtbare Dinge geht. Verborgen aber ist Gott im Zürnen und Verdammen, welches also dem äusseren Scheine zugehört;[27]) und der verborgene Gott stellt mithin die nach aussen verhüllte absolute Güte dar. In der Glaubensanschauung wird diese Schranke aber durchbrochen; ihr ist jene Dunkelheit dennoch ein Licht. Diesen Zusammenhang hat bereits eine ältere Abhandlung von C. Beck richtig aufgefasst, welche darthut, dass der verborgene Gott für Luther gerade die Nichtrealität des Bösen vertrete.[28]) Und diese Auffassung wirkt sogar noch in der Schrift gegen Erasmus nach. Auch dort ist es noch Luther's Ideal, in Gott den schlechthin Guten zu sehen und Liebe und Macht im Absoluten vereint zu denken.

Und doch ist ihm dieses Ideal dort schon in eine weite Ferne gerückt und wie die platonische höchste Idee kaum zu erblicken. Es war das Problem des Bösen und die sich damit verknüpfende doppelte Prädestination, was ihm den freien Blick

[26]) Eine Verbindung von Mystik und Augustinismus hat man schon bei den Viktorinern, besonders aber bei Joh. v. Goch gefunden. Vgl. Ullmann: Reformatoren vor der Reformation, 2. Aufl., Gotha 1866, S. 29 ff.

[27]) Vgl. namentlich die Thesen 4, 11, 20, 21, bei Löscher a. a. O. S. 48 f., 51 ff. Weil die Christen im verborgenen Gott leben, darum heisst es, sei die christliche Theologie eine Theologie des Kreuzes, und der leidende Christus eben der verborgene Gott.

[28]) C. Beck: Ueber die Prädestination. Die augustinische, calvinische und lutherische Lehre aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt. Theol. Stud. und Krit., Jahrg. 1847, Heft 1, S. 70 ff., namentl. S. 119.

auf die ewige Güte versperrte. Zwar soll der Glaube trotz aller scheinbaren und wirklichen Hindernisse jenes göttliche Grundwesen festhalten; allein es wird mehr als zweifelhaft, ob dieses subjektive Gefühl, jemals zur Anschauung der objektiven Wahrheit gelangt. Jedenfalls bleibt nach unseres Theologen aufrichtigem Geständnisse nichts anderes übrig, als dass wir einer neuen Offenbarung warten, welche jene subjektive Voraussetzung zu bestätigen vermag. Der Dualismus reicht jetzt für Luther in die Ewigkeit hinein; Gottes Zorn wird zu einem ewigen, wie alle göttlichen Eigenschaften und Affektionen aus seiner ewigen Natur hervorgehen; und damit entsteht ein schlechthin nothwendiger Schatten, der das Licht der ewigen Liebe begleitet. Vernunft und Offenbarung, wie letztere uns real und geschichtlich zu Theil geworden, kommen also über den absoluten Gegensatz im höchsten Wesen und in dem Endschicksal der menschlichen Individuen nicht hinaus.[29]) So kann sich offenbar der Gläubige auf keinem anderen Wege als auf dem der subjektiven und inneren Voraussetzung der absoluten Güte bemächtigen. Weder durch wachsende Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, noch durch eine praktische Umgestaltung des Aeusseren oder seines eigenen Wesens kann er jener Voll-

[29]) Vgl. de serv. arb. a. a. O. S. 133f., 154f., 253, 276, 356ff.; daraus u. a.: „Ideo sic aestuat et contendit (ratio) ut Deum excuset et defendet justum et bonum. Sed fides et spiritus aliter judicant, qui Deum bonum credunt, etiamsi omnes homines perderet“ (S. 253)... „Fides est rerum non apparentium; ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur, non autem remotius absconduntur, quam sub contrario objectu, sensu, experientia“. . „Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit (Deus) sub aeterna ira, justitiam sub iniquitate“ (S. 154)... „In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare et reus esse; hic tamen lumen naturae, quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat, et alium non coronat, sed damnet, forte minus vel saltem non magis impium“ (S. 366).

kommenheit Gottes näher kommen, als er es a priori schon ist.[30]) Dass Luther diese Idee aufrecht erhielt, war die Frucht des neuen religiösen Princips, das wir oben kennen lernten, und das darin gipfelt, dass es eben eine schlechthin subjektive Beziehung zum Absoluten giebt, die sich völlig unabhängig macht von jeder Rücksicht auf das Allgemeine und so auch auf die höchste, die religiöse Gemeinschaft. Dass aber die prädeterministische Erwählungslehre vom Allgemeinen und Nothwendigen ausgeht und in ihrem Gruppensystem den Gegensatz der Kirche, als der Gemeinde der Erwählten gegen die Gesammtheit der übrigen Menschen fixirt, sollte man dogmatisch noch deutlicher in's Licht stellen, als es gewöhnlich geschieht. Mit Recht behandelt Schleiermacher's Dogmatik die Gnadenwahl in der Lehre von der Kirche; und in seiner berühmten Abhandlung über die Lehre von der Erwählung hat er als den einzig richtigen Weg, um für dieses Dogma durch seine Beziehung auf die geschichtliche Wahrheit einen gesicherten Halt zu gewinnen, die Regel aufgestellt: dass wir von der „verwirrenden Vorstellung eines göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen“ sollen, dagegen in der Vorherbestimmung den Ausdruck der allgemeinen Ordnung Gottes „wie das Evangelium verbreitet werden sollte“ zu finden haben.[31])

Hieraus ergiebt sich nun auch, wie Augustin's Prädestinationslehre für Luther's Genius doch ein fremdes Element war, welches ihn mehr äusserlich als innerlich fesselte, indem es ihm mehr eine Waffe gegen äussere Feinde lieh, als dass es sich von seinen eigenen Anschauungen assimiliren liess. So versteht man auch, warum er unter dem Eindruck dieser Vorstellung so unsäglich gelitten. Und schwerlich würde er ihr sein Denken untergeordnet, ja sie sich dogmatisch noch konse-

[30]) Vgl. a. a. O. S. 361 f., wobei es Luther ja dann auch leicht wird anzunehmen, dass die äussere und diesseitige Welt dem Teufel gehorcht.

[31]) Vgl. Schleiermacher: Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneider's Aphorismen, W. W. I, Bd. 2, S. 429.

quenter als sein Meister angeeignet haben,[32]) wenn er sich nicht in seinem Glauben ein Heiligthum bewahrt gehabt hätte, welches für diese grausame und das sittliche Bewusstsein gewiss niemals befriedigende Lehre gleichsam unnahbar war. Das werden wir bei dem weiteren Einblick in die Natur dieses Glaubens noch klarer erkennen. Umgekehrt war es die Mystik, welche den reformatorischen Glaubensbegriff in seiner Eigenthümlichkeit zu Tage fördern half, ohne demselben jemals direkt entgegengetreten zu sein. Man bemerkt, dass sich überhaupt in den Thesen, Schriften und Predigten von 1516 bis 1518 das persönliche Ergreifen der unbedingten Gnade Gottes im Glauben wie von selbst aus der mystischen Vorstellung hervorhebt, dass das Böse, der ewige Zorn Gottes, das Leiden, welches der Reformator als den Inhalt und Kern alles religiös-sittlichen Lebens nach seinen in der katholischen Kirche gemachten Erfahrungen kennen und empfinden gelernt hatte, unmöglich ächte und höchste Wahrheit sein könne.

[32]) Dass Luther schliesslich bis zum Supralapsarismus fortging, ist ja von vielen Theologen anerkannt. Vgl. Dorner: Gesch. d. prot. Th. S. 200 ff.; Alex. Schweizer: a. a. O. S. 91; Lütkens: a. a. O. S. 42, 56 f., 69 ff.; Julius Müller: Die evangelische Union, 2. Ausg., 1863. S. 273 ff.; Dogmatische Abhandlungen S. 187 ff.; Kattenbusch: a. a. O. S. 11 f., 14 f. Luthardt's Zweifel in diesem Punkte sind grundlos; vgl. Luthardt: Die Lehre vom freien Willen, S. 126. Wenn übrigens J. Müller in dem Umstande, dass Luther von der praescientia Dei ausgeht, eine gewisse Milderung der praedestinatio sieht, so irrt er. Luther hat gerade die dem Supralapsarismus selbst noch bei Augustin in der praescientia offengelassene Rückzugslinie versperrt. Er argumentirt aus der praescientia heraus, weil diese nach der dogmatischen Tradition der Vorherbestimmung entgegengehalten wurde. Das that auch Erasmus; und selbst Calvin fasst sie so auf und ordnet sie deshalb der Vorherbestimmung unter. Für Luther aber handelt es sich eben um die Frage: „quid Deus faciat, an contingenter praesciat?“ Das leugnet er aber! Wissen und Wollen fallen ihm in Gott schlechthin zusammen und begründen sich in dessen unveränderlichem Wesen. Das Gewusste sei für Gott der effectus necessarius des Wissens; und so steht es ihm fest: „vult enim Deus eadem quae praescit“; vgl. de serv. arb. a. a. O. S. 127 ff., 132 ff., 263 ff., 266 ff.

In der Entwickelung dieser Gedanken kämpft unser Theologe ganz besonders mit dem Problem, sich das Verhältniss des absoluten zum bedingten Sein vorzustellen. Wenn er dabei von dem Schein des Bösen und des Kreuzes ausgeht, so denkt er diesen doch nicht als einen unwirklichen und willkührlichen, sondern es zeigt sich ihm wenigstens als eine subjektive Nothwendigkeit, dass das Subjekt durch diesen Gegensatz hindurchgeht, so dass sich freilich der auf diesem ruhende Process hauptsächlich im Menschen, in unserem Bewusstsein abspielt.[33]) So fanden wir, dass die Verzweiflung und das Gefühl der ewigen Verdammniss gleichbedeutend war mit dem Fehlen des Bewusstseins der Gnade oder Erwählung.[34]) Die Thesen, die Feldkirch formulirte, sagen uns ferner, dass die Sünde im Gewissen eine Realität ist, auch wenn uns die Gnade bereits unsichtbar gegenüber steht. Und daraus folgt wieder, dass der im religiösen Bewusstsein vollkommen ergriffenen Sündenvergebung oder göttlichen Reputation und Imputation doch noch die sittliche Realität des neuen Lebens als Vollendung des göttlichen Ebenbildes folgen soll;[35]) sowie wir oben die Hoffnung des neuen Lebens als Ergänzung der Sündenvergebung kennen lernten. In ähnlicher Weise lehren die Resolutionen zu den Ablass-Thesen; denn obschon sie die Subjektivität des Glaubens besonders stark betonen, so ruht dieser nach ihnen doch auf der Gotteskindschaft, ja er ist in gewisser Stärke schon ein Gipfelpunkt der

[33]) Luther predigt im Jahre 1518: „Ein jeglicher ist in ihm selber ein Teufel, aber aus Christo heilig". So liegen also Himmel und Hölle in dem Inneren jedes Menschen nebeneinander; und jeder gelangt durch die Hölle zum Himmel; vgl. Verm. Predigten a. a. O. S. 17.

[34]) Vgl. oben S. 193.

[35]) Vgl. Conclusio I.: Löscher Bd. 1, S. 329; und zu Corollarium III.: „Apostolus Gal. 3: Mortui, inquit, estis et vita vestra abscondita est in Christo in Deo, cum Christus apparuerit vita vestra, tum et vos apparebitis cum illo in gloria. Ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter vero justus, peccator secundum rem, justus secundum spem; peccator revera, justus per reputationem Dei miserentis": a. a. O. S. 335.

letzteren; [36]) und wir erinnern uns, dass auch sie in ernstlicher Weise die sittliche Busse und den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz in der Nachfolge Christi verlangten. Kurz der ganze Standpunkt Luther's bei seinem ersten reformatorischen Auftreten wäre unverständlich, wenn er die Sünde und das Böse in jeder Hinsicht für unwirklich gehalten hätte. In den Heidelberger Thesen, in denen er so viel von dem verborgenen Gotte zu sagen weiss, erklärt er z. B. ausdrücklich, dass gerade der Theologe des Kreuzes der realen Wahrheit in's Auge sehe. [37])

In den Vorstellungen unseres Reformators von einem Schein, den der Fromme und Gläubige zu überwinden hat, womit auch die von dem fremden Werk Gottes zusammenhängt, wie solche in der ersten Periode der reformatorischen Lehre häufig zu finden sind, verschwimmen indessen die Begriffe der nur relativen, dem Werden und der inneren Entwickelung zugehörigen Wahrheit und der schlechthinigen Unwahrheit. Das Bestreben, das absolute Sein zu ergreifen und zu besitzen, lässt das Werden als Nichtsein, als Unwahrheit bei Seite liegen. Es kann das namentlich in dem Falle vollständig erklärlich sein, dass man zu dem Bewusstsein gelangt, auf einem falschen Wege, einem Unwege dem Vollkommenen oder einem bestimmten Ziele nachgegangen zu sein, und es doch plötzlich vor sich und erreicht sieht. Dann enthielt freilich der Irrweg doch immer das Mittel, zum Ziele zu gelangen oder den geraden und kürzesten Weg in sich; und man wird anderen eine reinere und bessere Methode anzurathen haben, nicht aber eine jede für unnütz und irreführend ausgeben dürfen. Ein ähnliches Gefühl muss Luther beherrscht haben, als er sich aus den Fesseln der katholischen

[36]) „Deus autem proposuit habere filios impavidos, securos, generosos aeternaliter et perfecte, qui prorsus nihil timeant, sed per gratiae suae fiduciam omnia triumphent atque contemnant, poenasque et mortes pro ludibrio habeant. caeteros ignavos odit, qui omnium timore confunduntur, etiam a sonitu folii volantis" (Löscher: Bd. 2, S. 229).

[37]) Löscher: Bd. 2, S. 55: „Theologus gloriae dicit, malum bonum, et bonum malum. Theologus crucis dicit, id quod res est".

Heilsmethode erlöst sah; und es ist denkbar, wie ihm im Rückblick auf die Höllenqualen, die er in dem niemals befriedigten, sondern das Ideal immer weiter hinausrückenden Streben nach Versöhnung mit Gott und Frieden im Gewissen durchmachte, alles Vergangene nach Gewinnung eines anderen Standpunktes als Unwahrheit und Irrthum, ja gleichsam wie ein böser Traum vorkommen konnte. Und in dem Grade, als er nun die Gnade Gottes als absolut daseiende Wahrheit ergriff, musste sich ihm die eigene innere Entwickelung als Nichtsein, als im Grunde überflüssig darstellen. Nicht minder umgekehrt: je mehr er sich aus dem Druck des Kampfes nur durch ein mystisches Absehn von dessen realer Begründung zu helfen wusste, [38]) desto mehr musste ihm die Anschauung des Heiles als eine ganz unvermittelte Intuition entstehen. Wir haben gesehen, dass die neu auftauchende Idee des Glaubens als des eigentlichen Sakramentes den Stempel einer derartigen subjektiven Unmittelbarkeit aufweist und sowohl die Verbindung mit den von Luther selbst früher gemachten Erfahrungen, als auch das Bedürfniss nach einer neuen Entwickelung in Frage stellt. Andererseits war es nicht seine Meinung, die im Glauben ergriffene Güte Gottes nicht auch in objektiver Rücksicht als die absolute Wahrheit aufzufassen. Diese war ihm in dem Worte der Absolution, als dem unfehlbaren Worte Gottes, gewährleistet. Sonst konnte er ja auch nicht das absolute Sein, die absolute Wahrheit im Glauben wirklich erreicht wähnen. Daher ist das grösste Gewicht auf die Stellen zu legen, welche das Wesen und die Natur

[38]) Nach dieser Richtung bewegte sich offenbar die persönliche Einwirkung des Staupitz: Wir erinnern an die Art, wie er ihn die Versehung subjektiv anzuwenden aufforderte; sodann entspringt diesem Geiste der Vorwurf, dass Luther sich die Sünden andichte. Vgl. Köstlin: Luther's Theologie Bd. 1, S. 45. Auch das Wort des alten Klosterbruders: „Gott zürnt nicht mit Dir, sondern Du mit Gott“ hat sich ihm in dieser Weise fixirt; vgl. Kahnis: a. a. O. S. 149f. Dass sich für Luther daraus auch eine mystisch-negative Vorstellung von der Sünde ergeben musste, ist selbstverständlich. Vgl. Belege bei Kattenbusch a. a. O. S. 52ff.

Gottes als Gnade, Güte und Liebe bezeichnen.[39]) Und so darf man auch nicht die Erhabenheit und Verborgenheit Gottes als direkte Aufhebung dieser Vorstellungen ansehen. Denn wir haben ja darauf hingewiesen, dass wenigstens dem Glauben darin immer nur die Güte und Gerechtigkeit Gottes verborgen ist; und in der Schrift gegen Erasmus ist direkt auch nur ihre Beziehung zur menschlichen Kreatur, welche letztere möglicherweise keinen Werth hat, nicht sie selbst in Frage gestellt. Die Ewigkeit der Güte ist ferner auch hier eine höhere als die des Zornes.[40]) Folgerichtig konnte er auch nur von dieser Voraussetzung aus die Liebe als die Quelle aller Heilsveranstaltungen betrachten. Allein das wirft doch wieder ein Licht auf den Ausgangspunkt seiner theologischen Entwickelung, dass er auch später noch die subjektive Begründung dieser Wahrheit als eines religiösen Postulates fast einseitig hervorhebt: so dass sich in objektiver Hinsicht die Frage von Sein oder Schein immer wieder geltend zu machen und das schlechthin Gute in diesen Streit hineinzufallen droht.[41]) Luther ging jedenfalls

[39]) Vgl. die Stellen bei Harnack a. a. O. S. 363ff., besonders auch die klassische Stelle im Katechismus: „Daher auch, achte ich, wir Deutschen Gott eben mit dem Namen von Alters her nennen (feiner und artiger) denn kein andere Sprache nach dem Wörtlein Gut, als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeusst, und von dem alles, was gut ist und heisset, ausfleusst“ (Müller: a. a. O. S. 390). Vgl. auch Tischreden: a. a. O. Abthlg. 1, S. 143. Hierher gehört auch die ursprünglich mit der Mystik Luther's zusammenhängende, aber auch später, obschon modificirt, vorkommende Unterscheidung des eigenen und des fremden Werkes Gottes. In dem ersteren offenbart dieser sein eigenstes Wesen als Gnade und Güte, wogegen das letztere Leiden und Strafe verhängt und den Zorn Gottes zur Darstellung bringt; vgl. die Belege bei Köstlin: Luther's Theologie Bd. 1, S. 115, 158, 218; Bd. 2, S. 301, 311, 314; Harnack: a. a. O. S. 343ff.; die erste Durchführung dieses Unterschiedes bei Löscher: Bd. 1, S. 769ff.

[40]) Vgl. oben S. 195ff.: dazu auch opp. exeg. XVI, S. 279. Gott soll doch selbst in der Hölle sein: opp. l. v. a. VII, S. 141.

[41]) Vgl. namentlich die Deduktion unserer Gottesidee im Katechismus: „Was heisst einen Gott haben, oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll in allen Nöthen, also dass ein

davon aus, das Böse zunächst innerlich und persönlich als unwahr und überwunden zu setzen, so dass dann das sich selbst überlassene Subjekt vor der Frage steht, ob seine Verzweiflung oder sein Glaube auch der allgemeinen und objektiven Wahrheit entspreche. Nur in letzterem Falle kann es auch erst seine Heils-Gewissheit durch Erkennen und Handeln befestigen.

Luther empfand nun ohne Frage sehr bald das Bedürfniss, sich über die Isolirung der gläubigen Person und ihrer innerlichen Erfahrung zu erheben. Darin aber sehen wir den vornehmsten Grund seines Anschlusses an Augustin. Und bei welchem Lehrer der Kirche sollte er auch nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit die theologische Klärung und Ergänzung seiner neuen, noch unfertigen Anschauungen und Ahnungen zu finden hoffen? Mit Nothwendigkeit zog es ihn zu dem tiefsten und grössten aller katholischen Theologen. Es ist aber nicht ohne Interesse zu sehen, wie sich bei ihm die Anlehnung an diesen Meister mit seiner Mystik in Verbindung setzt. Zur Prädestination, als zu dem ihm von jenem gebotenen Ausdruck der das Subjekt überragenden göttlichen Bestimmung und Regel, bekennt er sich schon offen in den von Franz Günther vertheidigten Thesen, indem er aber zugleich das Leiden, das alle Verdienste vernichtet, und den Selbsthass als Korrelat unserer Liebe zu Gott verlangt, wie dieses seinen mystischen Erfahrungen entsprach.[42]) In der Heidelberger Disputation sehen wir neben der steten Berufung auf Augustin die volle Selbstvernichtung des Menschen zu dem Zweck aufgestellt, dass Gott Alles in ihm wirken solle. Dazu sollen Kreuz und Leiden

Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Trauen und Gläuben des Herzens macht beide Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Worauf du nun, sage ich, Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott" (S. 386).

[42]) Vgl. Löscher Bd. 1, S. 541, 545.

dienen.[43]) Die Mystik der Thesen und Predigten von 1516 fällt, wie wir sahen, auch in eine Zeit, in der ihm Augustin bereits hochstand;[44]) und dass schon in dem ersten Kommentar zu den Psalmen die positive Gnadenwahl zu finden, ist kürzlich nachgewiesen.[45]) Unmerklich scheint sich oft die mystisch-persönliche Einkehr des Subjekts in Gott, die auf einer Verachtung und Vernichtung der kreatürlichen Selbstheit beruht, mit der vom Gottesbegriff aus konstruirten, allgemeinen Leugnung der Freiheit zu verbinden. Nachdem ihm indessen aus jener Einkehr in Gott, welche ja das sittliche Leiden nicht ausschloss, die schlechthinige persönliche Freiheit in Gott entsprungen war, tritt der theologische Determinismus, gleichsam als ihre objektive Umkehrung, besonders deutlich neben der Mystik hervor. Das ergiebt sich namentlich aus dem Kommentar zu den Psalmen, den er im Jahre 1519 begann. Darin lehrt er zwar noch jene Hingabe an Gott in Christo, die einen absoluten Determinismus ausschliesst, so dass wir uns doch, wenn auch negativ, dazu bereiten, Gott in uns wirken zu lassen;[46]) wobei er sich zu einer praktischen Mystik bekennt,[47]) wie sie den Gedanken der Hoffnung eines neuen Lebens einschliesst.[48]) Dennoch aber wird das Leiden und die Selbstvernichtung auf der anderen Seite so scharf betont, wie sie kaum noch eine sittlich freie sein kann.[49]) Gott erscheint als der Alles in

[43]) Vgl. Löscher Bd. 2, S. 44, 55ff.

[44]) Vgl. oben S. 138, 142.

[45]) Kattenbusch a. a. O. S. 39ff.

[46]) Vgl. Luth.: opp. exeget. Erl. Tom. XIV, S. 84, 111, 200f., 207f., 232f.

[47]) A. a. O. S. 239.

[48]) A. a. O. S. 234ff., 240f.

[49]) A. a. O. S. 144f. heisst es: „nihil potest christiano homini pestilentius tradi quam philosophia moralis. . . Nam sic fiet, ut . . viam Dei penitus contemnat, quae tunc optime et prosperrime habet, quando sine ductu et consilio nostro vivimus, ac velut per desertum et invium Christum in columna ignis sequimur. Diese Nachfolge aber geschieht im Leiden; vgl. ferner S. 241, 247, 250, 260ff. „Error est itaque, liberum arbitrium habere activitatem in bono opere, quando de interno opere loquimur.

Allen wirkende, wie in der Schrift gegen Erasmus;[50]) und endlich wird die doppelte Prädestination ausdrücklich anerkannt, über die wir aber nicht grübeln sollen.[51]) Die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott wird in dieser Weise allmählig zu einem metaphysischen Satze, der die Selbstständigkeit der Person überhaupt zweifelhaft macht; ja der nicht nur wie die Mystik die Grenze zwischen ethischer und physischer Abhängigkeit verwischt, sondern der aus der mystischen Grundlage etwas ganz anderes entwickelt, als der absolute persönliche Glaube leisten sollte. Nicht die dem letzteren fehlende Ergänzung, die in einer Hinzufügung der positiv sittlichen Vermittelungen zu seiner Unmittelbarkeit gelegen hätte, tritt uns darin entgegen, sondern eine Ergänzung aus einer absoluten Anschauung, welche die Anlehnung des Glaubens an eine nur negative Sittlichkeit dazu benutzt, um ihn von dieser ganz loszureissen.[52]) Seligkeit und Verdammniss erhielten dergestalt durch den Augustinismus für Luther einen objektiven Halt. Damit war aber auch ein objektiver und absoluter Dualismus als das letzte theologische und ontologische Princip in Aussicht gestellt. Wie weit sich unser Reformator demselben hingab,

Velle enim illud, quod credere, sperare, diligere jam diximus, est motus, raptus, ductus verbi Dei, et quaedam continua purgatio et renovatio mentis et sensus de die in diem in agnitione Dei. . . . Quid, obsecro, activitatis habet lutum, quando figulus formam ei affingit? Nonne mera passio ibi cernitur?" Ebenso ist die cooperatio des Willens mit Gott nach der Erneuerung rein als mechanische Bewegung gedacht (S. 262 f.). Vgl. a. a. O. T. XV, S. 213.

[50]) A. a. O. S. 281.

[51]) A. a. O. S. 253 ff.

[52]) Noch 1536 sagt unser Theologe: „homo hujus vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam. Sicut et tota creatura, nunc subjecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam. Et qualis fuit terra et coelum in principio ad formam post sex dies completam, id est, materiam sui. Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei". — „Hinc Paulus ista rationis regna nec mundum dignatur appellare, sed schema mundi potius vocat" (opp. l. v. a. IV, S. 416).

haben wir auch bereits in seiner Lehre vom Gesetze und der stellvertretenden Genugthuung Christi kennen gelernt. Offenbar war es der mystische Ausgangspunkt seiner Theorie mit der Zweideutigkeit der Begriffe des Leidens und der passiven Hingabe an Gott, welcher das Entstehen so divergirender Gedankenreihen ermöglichte. Diese Mystik aber dokumentirt ihren Zusammenhang mit der katholischen Weltanschauung gerade dadurch, dass sie auf die nur mangelhafte Ueberwindung der falschen Ethik der katholischen Kirche zurückweist.[53])

[53]) Ueber das gegenseitige Verhältniss von Luther und Augustin ist uns nur eine monographische Arbeit von Roos zu Gesicht gekommen, die indessen vornehmlich die religiöse Kongenialität beider in ansprechender Form nachweist und im ganzen mehr erbaulich als wissenschaftlich gehalten ist; vgl. Roos: Augustin und Luther, ein historisch-apologetischer Versuch, Gütersloh 1876.

Die Leipziger Disputation und ihr Ergebniss für Luther's Theologie.

Verfolgen wir jetzt die weitere theologische Entwickelung Luther's, die sich an die Hervorhebung des Glaubens-Sakramentes anschloss, so treffen wir auf die Leipziger Disputation und die unmittelbar mit ihr zusammenhängenden Lehrdarstellungen als auf den nächsten und wichtigsten, ja als auf einen der entscheidensten Knotenpunkte überhaupt. Der weitaus geschickteste Kämpfer, den die katholische Theologie gegen den Reformator in's Feld führte, war Eck. Ihm gegenüber deutete Luther bereits in der Asteriscis seinen neuen Glaubensbegriff wie seine Leugnung des freien Willens an.[1]) Der Gegenstand der Leipziger Disputation aber betraf alle wesentlichen, im Zusammenhange mit dem Ablassstreit bisher berührten Fragen, hob freilich die vom Papstthum und der Kirche besonders hervor. Es ist nun merkwürdig, wie Luther in den 13 Thesen, welche er vor dem Gespräch veröffentlichte, die Rechtfertigung aus dem Glauben an das Wort (Gottes) mit der allgemeinen Leugnung des freien Willens verbindet.[2]) Fast

[1]) Vgl. Löscher Bd. 2, S. 339. 336.

[2]) Löscher: a. a. O. S. 322: „Neque quid fides, neque quid contritio, neque quid liberum arbitrium sit, ostendit (Eckius) se nosse, qui liberum arbitrium actuum sive bonorum sive malorum Dominum esse balbutit, aut non sola fide verbi quem justificari, aut fidem non tolli quolibet crimine, somniat“ (These 7).

erscheint der Glaube in dieser Zusammenstellung wie Pegasus im Joche. Aber es war offenbar dem Reformator an die Hand gegeben, sich in der Freiheitsleugnung nicht nur den Augustin selbst, sondern auch die Vertreter der erneuten augustinischen Theologie als Bundesgenossen gegen die Scholastik zu sichern; hatte er selbst doch diese dogmatische Fahne in Wittenberg entfaltet. Dass ihm die Frage von der Freiheit noch keine Herzens-Angelegenheit war, könnte man auch daraus schliessen, dass er ihre Behandlung dem Carlstadt überliess. Jedenfalls wird in der Leipziger Disputation die gänzliche Unfähigkeit, ein Gesetz zu erfüllen und die schlechthin negative Bedeutung des Gesetzes als solchen noch nicht durchgeführt, was doch unser Theologe, wie wir wissen, später als die schlechthin nothwendige Konsequenz des Determinismus ansah. Ohne Gesetz, sagt er vielmehr jetzt noch, giebt es kein sittliches Leben, kein gutes Werk. Demgemäss kämpft er auch hier ganz besonders für seine im Ablassstreit ethisch verwendete Ansicht, dass die Busse und Reue aus einem positiven Principe, aus der Liebe zum Gesetze oder einer kindlichen Furcht, d. h. aus der Furcht eines Kindes Gottes abgeleitet werden müsse.[3]) Hierbei beruft er sich sogar auf Aristoteles dafür, dass die Tugend und das Thun des Guten nicht aus der Furcht stammen könne, denn der Wille sei Liebe oder ihr wenigstens verschwistert.[4]) Mit der Abhängigkeit von Gott gleicht er jedoch die Freiheit derartig aus, dass er letztere durch die Gnade entstehen lässt. mit dieser Freiheit sieht er aber auch ethische Selbstständigkeit verknüpft. Und damit ist freilich ein Zwang zur Gnade hin nicht minder deutlich ausgeschlossen, so dass die Bekehrung

[3]) Luth.: Opp. l. v. a. III, S. 185ff.; vgl.: „Omnis bona vita necesse est, ut instituatur per aliquem legem, ideo lex principium est poenitentiae cujuslibet boni operis“. Vgl. S. 195ff.

[4]) A. a. O. S. 187. Daraus folgt ihm aber: „Addo et illud, quod Christus nunquam peccatores coegit timore ad poenitentiam, sed suaviter allexit quoscunque vocavit, ut Zachaeum, Magdalenam, apostolos et omnes“; vgl. S. 198f.

des Menschen, die Hingabe an die göttliche Bestimmung als eine freie That erscheint.[5]) Damit lässt sich noch vereinigen, dass vor jedem Vertrauen auf das liberum arbitrium gewarnt wird; sofern es sich nämlich als eine Quelle des Guten ohne die Gnade darstellt, und sofern es nicht dahin wirkt, den menschlichen Willen Gott zu übergeben. Besonders aber ist zu beachten, dass so gerade die Fähigkeit eines jeden Menschen, der Gnade theilhaft zu werden, in's Licht tritt, ohne dass der Gedanke eines von Gottes absoluter Kausalität aus konstruirten Schicksals anklingt.[6]) Die Ethik freilich, die Luther in der Leipziger Disputation vertrat, war wieder nur jene negative, die Leiden und Strafen sucht. Ja er spricht es hier besonders deutlich aus, dass das Leiden stets den Vorrang vor dem Handeln habe. Er war also über die Gedanken, die sich in dieser Rücksicht an den Ablassstreit knüpften, nicht hinausgekommen.[7]) Nicht minder sehen wir denn auch, dass er es unterlässt, seine richtigen ethischen Blicke zu verwerthen und das Angefangene weiter zu fördern. Allein es bleibt nichtsdestoweniger wichtig, dass er die reinere und wirksamere Ethik von der neuen Lehre der Gnade erwartet und sich von der Moral der Furcht und des Schreckens ausdrücklich lossagt. Die

[5]) A. a. O. S. 222: „Ita hominem supra carnem et sanguinem exui oportet, et plus quam hominem fieri, si justus coram Deo esse cupiat. Hoc tum fit, cum cognoscitur homo hoc sibi impossibile, et dejecto animo gratiam Dei quaerit, ac in se ipso penitus desperat, postea demum bona opera sequuntur. Cum jam ita obtenta est gratia, tum vero liberam voluntatem habes, tum quod in te est facito. Fieri nequit, ut Deus alicui gratiam suam neget, qui ad hunc modum ex toto corde imbecillitatem et suam indignitatem cognoscit et de se prorsus desperat. Haec optima et proxima ad gratiam praeparatio, ut dives Virgo in suo hymno docet" (aus der zu Leipzig gehaltenen Predigt). Vgl. aber a. a. O. S. 196, 198 u. d. vor. Anmerkung.

[6]) A. a. O. S. 209, 222.

[7]) A. a. O. S. 174; vgl. S. 207ff.: Gott erlässt die Schuld, doch nicht die Strafen und sinnlichen Leiden; ob der Begriff der Strafe auf letztere passt, wird dabei nicht näher untersucht, doch werden sie in Vergleich gestellt mit dem, was die Kirche in der Bussdisciplin auflegen und erlassen kann.

ethische Frage ist ihm jedoch nicht die erste. Auf die religiösen Principien, die initia, will er zurückgehen; diese liegen ihm in Gottes Gnade; das sittliche Thun ergebe sich dann von selbst.[8]) Da fehlt dann freilich das Bedürfniss die offenbaren Widersprüche, die in seiner Schätzung des Gesetzes und der Freiheit vorliegen, zu beseitigen.[9]) Doch sieht man, dass es sich in seiner Verwendung des augustinischen Dualismus viel weniger um eine theologische oder metaphysische Frage im engeren Sinne handelt, sondern darum, welchen Einfluss derselbe auf den religiös-sittlichen Process haben kann, welchen der Mensch in der Bewegung von der Sünde zur Gnade, von dem Gesetze zur Freiheit des Gotteskindes durchmacht.

Vergleichen wir die Resolutionen, welche er nach der Disputation zur Erläuterung seiner zu Leipzig verfochtenen Meinungen ausgehen liess, mit der letzteren, so bemerkt man zwar wesentliche Uebereinstimmung, aber doch auch eine principielle Verschärfung. Wie diese nun einerseits in der fundamentalen Verwerfung des katholischen Begriffes der Kirche und der Anmaassung der römischen Herrschaft bestand, so erhob sich zugleich entschiedener der absolut religiöse Gesichtspunkt über den ethischen. So bemerken wir jetzt einen noch hervorragenderen Kampf gegen alles Pelagianische, eine gründlichere Verurtheilung der natürlichen Willensfreiheit wie auch der Güte des natürlichen Menschen. So wird ferner die Busse eines Zusammenhanges mit der sittlichen Natur des Menschen mehr und mehr entkleidet.[10]) In ähnlicher Weise wird die Innerlich-

[8]) A. a. O. S. 222: „Ubi enim initia non bene habent, raro exitus felix sequitur, ubi autem gratia Dei obtenta est, abunde operum sequitur". Vgl. S. 220: „Hoc evangelium (Matth. XVI) universam materiam totius Disputationis hic agitatae continet, primo de gratia Dei et libera voluntate nostra, secundo de potestate Petri et clavium".

[9]) Vgl. a. a. O. S. 185ff., 195ff.

[10]) Vgl. a. a. O. S. 233, 253ff., 270ff., 276ff. Der Satz, dass die Busse von der Liebe zur Gerechtigkeit und zum Gesetz ausgehe, wird zwar wiederholt, jedoch im Zusammenhange mit der Bestreitung der Mitwirkung er Freiheit in der Bekehrung; vgl. S. 273f.

keit des evangelischen Standpunktes schärfer betont, und die Möglichkeit eines wirklichen und sittlichen Processes vom alten zum neuen Menschen ganz abgeschnitten. Hatte er bereits in der Disputation selbst den schlechthin guten Baum dem schlechthin bösen gegenübergestellt, so wiederholt er in den Resolutionen mehrfach, dass jeder menschliche Akt entweder gut oder böse sei, sowie jeder Baum entweder gut oder schlecht.[11]) Seine erste These, die er gegen Eck aufgestellt hatte, ruhe, sagt er, auf diesem Fundamente.[12]) Hierbei ist es interessant zu sehen, wie er eine skotistische Ansicht gegen seinen thomistischen Gegner benutzt, die er noch nicht lange vorher verworfen hatte: die These nämlich, dass ein und derselbe Akt von Gott nicht könne zugleich acceptirt und verworfen werden. In der Schrift gegen die Lehre der Scholastiker hatte er dagegen auseinandergesetzt, dass jeder gute Akt des Menschen eine solche Doppel-Beziehung einschliesse, indem er durch göttliche Verzeihung acceptirt sei, verworfen aber, soweit sich in ihm die Sünde offenbare. Freilich verworfen ist er als sittliche That dann nicht schlechthin, als sei er von Gott nur willkührlich für gut angesehen; sondern auch hier steht zwischen dem rein Negativen und der idealen Positivität das Bedingte und Relative, welches sich mit dem Absoluten vertragen kann.[13]) Wenn er sich jedoch jetzt anders ausspricht, so will er freilich auf jene skotistische Subtilität kein Gewicht legen, auch den ganzen Gegensatz nicht mit der Scholastik auf das menschliche Werk beziehen, sondern auf das, was durch göttliche Verzeihung und Gnade Gott schlechthin angenehm und als menschliches Werk absolut verwerflich ist. Dieser Gegensatz aber streitet ihm direkt gegen den Thomismus und die Entscheidungen des

[11]) A. a. O. S. 239, 251f., 254, 271.

[12]) A. a. O. S. 245: „Ista conclusio pendet ex eo fundamento, quod omnis actus humanus aut est bonus aut malus, nec datur actus neuter, ut illi dicunt, moraliter bonus“.

[13]) Löscher: Bd. 2, S. 328.

Koncils von Konstanz.[14]) Wo indessen alle Vermittelung zwischen dem Guten und Bösen, also auch das Werden des Guten aus dem Nichtguten zurückgestellt ist, da ist auch der sittlichen Bedeutung des Gesetzes das Urtheil gesprochen; denn das Gesetz ist doch nichts anderes als eine Formel der Hervorbringung des Guten da, wo es noch nicht vorhanden ist. So ergiebt sich, dass die Erlösung, indem sie das rein göttliche Sein darstellt, uns auch von jedem Gesetze befreit, nicht etwa von einem niederen zu einem höheren führt.[15])

Diese absolute Betrachtungsweise oder die Rechtfertigung allein aus dem Princip der göttlichen Gnade macht also, praktisch verwendet, einen vollständigen Riss in den Verlauf des menschlichen Lebens. Das Göttliche setzt sich an die Stelle des Menschlichen, indem es letzteres einfach verneint und aufhebt. In Folge dessen sehen wir nun zunächst den Begriff der Sünde entsprechend vertieft und im Gegensatz gegen die Scholastik verändert. Wir hören, dass selbst die täglichen Unterlassungssünden des Frommen, als Sünden und insofern als sie sich am Gesetze messen, vor Gott auf gleicher Stufe mit den schwersten Verbrechen des natürlichen Menschen stehen. Nach der Taufe aber bleibt nicht bloss der Zunder der Sünde (nach vermeintlicher Be-

[14]) Luth.: opp. a. a. O. S. 270f. Bei einer etwas späteren Gelegenheit bringt unser Theologe seinen Absolutismus mit der Verwandtschaft seines Standpunktes mit der Schule Ockams in Verbindung. In der beissenden Schrift: „Adversus exsecrabilem Bullam Antichristi" sagt er nämlich: „Nolo tantum respective, sed absolute et certe doceri. Sum enim Occanicae factionis, qui respectus contemnunt, omnia autem absoluta habent": Luth.: opp. v. a. V, S. 137.

[15]) Löscher: a. a. O. S. 251ff., 277f.; vgl. S. 251: „At Christus vere nos non redemit de lege ceremoniarum post mortem ejus abrogata, sed de lege quacunque, dans gratiam, ut possit impleri. Si ergo omnia (ut Mose dicit, autore Paulo) opera legis sunt maledicta sine gratia, quanto magis nulla alia opera sunt neutralia, seu in genere morum bona". Fallen ihm hier schon Dekalog und Ceremonialgesetz zusammen, so sind auch beide im Verhältniss zum Evangelium unrein, im A. T. aber beide ein guter Ausdruck des Göttlichen (S. 258). Vgl. oben S. 65f.

seitigung der Erbsünde), sondern wahrhaftige Sünde. So verliert auch die vermittelnde Vorstellung der erlässlichen Sünde jeden objektiven und religiösen Werth; denn nicht etwa seien die Sünden der Gerechtfertigten und Wiedergeborenen, führt er aus, von Art und Natur andere und leichtere als die des natürlichen Menschen.[16]) Man bemerke auch hier den Fortschritt in Luther's Ideen. In der Heidelberger Disputation z. B. äusserte er sich hierüber viel unentschiedener.[17]) Man wird nicht bestreiten können, dass sein Absehn damit nicht auf die Wiedergeburt des Menschen ausgeht, sondern auf eine göttliche und transcendente Gerechtigkeit. Zugleich mit dem Begriff der Wiedergeburt tritt auch die Erbsünde im Unterschiede von den Thatsünden ganz in den Hintergrund. Es giebt im wesentlichen nur eine Sünde: das ist die Uebertretung des göttlichen Gesetzes, die fleischliche Lust, welche dem Geiste widerstreitet, oder das Fehlen der Liebe. Die Sünde also ist formell stets und überall Feindschaft wider Gottes Willen, d h. Defekt der Gnade, und materiell die böse Lust oder Selbstsucht.[18]) Auch der Begriff der Busse vertieft und verschärft sich damit. Das ganze evangelische Leben ist in dem Grade Busse, dass wir unser menschliches Thun und Leben nur schlechthin zu negiren haben, und von einem äusseren Thun des Guten kaum die Rede sein kann. Gutes kann der Mensch wohl thun, wenn es ihm Gott als äussere Gabe zuertheilt, aber er thut es nicht mit seinem Willen und Herzen, er handelt niemals „bene“.[19]) Auf den Willen aber wirkt die das Gute hervorbringende Gnade rein determinirend, so dass er an sich der sittlichen Kreatur nur dazu gegeben und erhalten zu sein scheint, um sich selbst aufzuheben. Bezieht sich diese Abhängigkeit damit zwar zunächst auf das,

16) A. a. O. S. 254 ff.

17) Löscher: a. a. O. Bd. 2, S. 43 f., 49 f.

18) A. a. O. S. 254 ff., 263. Die formale und die materiale Sünde sind ebenfalls untrennbar. Die Taufe lässt also nicht etwa nur die Konkupiscenz zurück.

19) S. 253 ff.

was der Wille hervorbringt, so ist doch auch das Wollen selbst als ein von der Gnade determinirter Akt beschrieben; und so fehlt jetzt schon wenig an jenem metaphysischen Determinismus, den das Buch de servo arbitrio nach allen Seiten hin ausführt.[20]) Damit gewinnt nun allerdings der Satz, dass die Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehe, einen bedenklichen Hintergrund. Sahen wir oben, wie die Deduktion des negativen Elementes aus einem schlechthin Positiven oder die reine Ableitung der Busse aus dem Glauben zu Bedenken Anlass gab, so steigern sich diese jetzt. Denn dass die Busse etwas Sittliches, ein gutes Werk sei, steht für Luther noch immer fest; allein die Natur soll keinen Antheil an diesem Akte haben, nur die eingegossene Gnade ist sein Grund. Es thut also der natürliche Mensch, von dem man billiger Weise die Busse verlangt, eben nicht Busse.[21])

Dass sich daneben noch einige andere Erwägungen finden, die sich mit jenem Determinismus nicht reimen, wird freilich nicht zu übersehen sein. Dahin gehört der Gedanke, dass in dem Begnadigten doch eine Liebe zu dem Gesetze Gottes deutlich werde und ein innerer Kampf mit der Sünde stattfinde.[22]) Auch will er die Leugnung des thomistischen Satzes von dem Zusammensein des Guten und Bösen im menschlichen Handeln nicht mit derselben Schärfe auf die Frommen als auf die Gottlosen anwenden; womit sich ein Uebergang von der

[20]) „Ex his etiam infertur, liberum arbitrium esse mere passivum in omni actu suo qui velle vocatur, et frustra garriri distinctionem Sophistarum: Actum bonum esse totum a Deo, sed non totaliter. Est enim totus et totaliter a Deo, quia voluntas gratia non nisi rapitur, trahitur, movetur, qui tractus redundans in membra et vires seu animae seu corporis est ejus activitas, et nulla alia; sicut tractus serrae secantis lignum est serrae mere passivus a sectore; nec ad tractum suum quidquam cooperatur, sed tamen tracta jam in lignum operatur, impulsa magis quam impellens, quae serratio opus ejus cum serratore dicitur, cum tamen mere patiatur“ (S. 272).

[21]) A. a. O. S. 234f., 273

[22]) A. a. O. S. 259ff.

Natur zur Gnade wenigstens in den Frommen darstellt.[23]) Nicht minder deutet es auf einen Ausgleich von Gebot und Gnade, wenn das Gesetz Christi einmal ein sanftes genannt ist, so dass seine Jünger zwar von drückenden Gesetzen, wie sie die katholische Kirche auflegt, frei sind, nicht jedoch von jeder Pflicht und jedem Gebot des Erlösers.[24]) Endlich zieht er auch den Begriff der Wiedergeburt in der Weise zur Rechtfertigung aus der Gnade hinzu, dass sich aus dieser der Anfang einer Austreibung der Sünde, einer wirklichen Heiligung entwickeln soll. Die religiöse Betrachtungsweise brachte es allerdings zunächst mit sich, dass die göttliche Sündenvergebung in kein reales Verhältniss zu dem natürlichen Menschen trat, so dass sie lediglich als Nichtanrechnung der Sünde, als eine imputirte gedacht wurde. Und zwar verschärft sich hier dieser Begriff noch dadurch, dass die frühere mystische Verschmelzung des Idealen und Realen, wonach die ideell zugerechnete Gerechtigkeit eine in Gott verborgene Realität, die reale Sünde aber ein Nichtsein vor Gott ist, aufhört. So lehrt er im Anschluss an Augustin jetzt ausdrücklich: Die Sünde *ist*, wenn sie auch nicht zugerechnet wird. Nichtsdestoweniger fügt er hinzu, dass in der Vergebung ein Anfang der Austreibung der Sünde gesetzt sei, so dass man sieht: die bloss religiöse Beurtheilung ersetzt ihm immer nicht die sittliche Wahrheit. Schwach genug ist diese der Moral gemachte Koncession immerhin; sie kommt nur auf einen Blick in die *Zukunft* heraus. Wirklich aufgehoben ist nur der *reatus*. Anders aber konnte er sich die Sache bei dem Fehlen der realen ethischen Positivität auch nicht vorstellen. Das Leiden allein, mag es nun Strafe oder Läuterung sein, lenkt doch den Blick immer nur theils nach rückwärts, theils in die Zukunft und stellt in der Gegenwart den sicheren ethischen Ausgangspunkt in Frage.[25])

[23]) S. 272.

[24]) A. a. O. S. 289.

[25]) Vgl. a. a. O. S. 261 ff.; daraus „peccatum remittitur ibi, non ut non sit, sed ut non imputetur (ut B. Augustinus ait). *Est ergo ibi pecca-*

Man sieht namentlich an diesem Punkte, wie schwer sich unser Theologe von der idealen Totalanschauung der Sünde lösen kann, so dass ihm auch im Menschen stets Princip gegen Princip steht, oder gleichsam zwei Persönlichkeiten miteinander ringen. Und wenn er nun die herrschende Theologie darüber tadelt, dass sie Lust und Liebe wie zwei physische und metaphysische Substanzen behandele und der Seele selbst unterordne, während der ganze Mensch Geist und Leib sowie Fleisch und Lust sei: so sieht man, dass bei ihm die Tendenz vorhanden ist, den Dualismus zu ethisiren und in den inneren Menschen selbst hineinzulegen.[26]) Dann aber ist das Substrat der einheitlichen menschlichen Person nunmehr physisch verstanden; sofern es darauf ankommt, in dieser Weise den Kampf der beiden ethisch personificirten Gewalten auf ihrem Boden zu schildern. Und wenn sich nun die kämpfenden Principien zu keiner sittlichen Person zusammenschliessen, führt uns da nicht der hinzutretende Prädeterminismus zu einem jenseitigen, ethisch-metaphysischen Dualismus, als zu

tum verissime, nisi quod non imputatur, eo quod coeptum est expelli, reatus quidem solutus est, ipsum manet donec et ipsum expellatur. Sumus enim in phase, id est transitu de peccato in gratiam" (S. 261 f.).

[26]) „Error ergo est, et humana sunt commenta, quod peccatum quoad formale suum tollitur. Formale autem appellant privationem gratiae, materiale ipsum fomitem vel habitum. Reatus tantum tollitur, formale autum tantum manet, quantum materiale; hoc est, privatio gratiae tanta ibi est, quanta est concupiscentia reliqua. Oportet enim in locum concupiscentiae succedere caritatem, quae non est, ubi concupiscentia est. Causa erroris est, quod subjectum gratiae dant solam animam, ejusque nobiliorem partem; deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice, tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus, quantum diligit legem Dei, tantum caro, quantum odit legem Dei. Sic sanitas et morbus juxta sunt in eodem corpore". So ist auch das Herz des Menschen wie der ganze Mensch stets böse, trotz der ihm eingeflössten caritas, als eines neuen Sauerteiges (a. a. O. S. 263). Diese Erklärung der paulinischen Begriffe von Fleisch und Geist finden wir auch später wieder; so in der Vorrede auf den Römerbrief (1522): Erl. Ausg. Bd. 63, S. 126: vgl. dazu: Comm. in ep. ad Gal. a. a. O. I, S. 313 f.

dem höchsten Grunde dieses in der innersten Tiefe des menschlichen Wesens vorhandenen Zwiespaltes. Auch hier ist Luther auf dem Wege, das schon bei Augustin vorhandene, nämlich die Auflösung der Einheit der Person des Menschen, nicht sowohl zu mildern als vielmehr zu verschärfen. Diese Auffassung wird nach allen Prämissen für ihn dann unvermeidlich sein, wenn er in dem Nebeneinander beider Principien dem Verlangen nach einer sittlichen Entwickelung durch die Idee eines inneren Streites gerade entgegenzukommen sucht. Nicht günstiger für das Zustandekommen der sittlichen Wiedergeburt ist der Gedanke, dass die Begnadigten von allem und jeden Gesetz frei sein sollen; denn dem zufolge fehlt es an jedem konkreten Maassstab des Fortschrittes und der moralischen Selbstbeurtheilung für die Persönlichkeit. Man darf sich daher durch die Vorstellung einer ganz freien Gesetzes-Erfüllung nicht täuschen lassen. Luther hat es etwas später ausdrücklich gesagt, dass das frei erfüllte Gesetz kein Gesetz ist, wie auch das rein der Freiheit entspriessende Werk kein opus sei.[27]) Darin hat er vollkommen richtig gesehen. Eine dem einzelnen Subjekt schlechthin immanente Nothwendigkeit ist keine wirkliche Nothwendigkeit, weder eine physische noch eine ethische. In beiden Fällen begründet sich die Nothwendigkeit durch das Zusammensein mit anderen, entweder sittlichen oder physischen Einzelwesen, die höchste durch die Abhängigkeit des Individuums vom Universum oder von Gott als dem Urheber des letzteren. So hat unser Theologe auch sonst keinen Zweifel darüber aufkommen lassen: dass die gläubige Gesetzerfüllung in Wahrheit keine Gesetzes-Erfüllung sei; oder dass das Gesetz sich immer nur auf Werke beziehe, während der Glaube auf die Person gehe und nur die Person so zubereite, dass sie Werke thun und das Gesetz erfüllen

[27]) „Lex non est lex, autore Pauli, si liberam eam serves. Non enim legem servas, quia lex est, sed quia sine lege placent ea, quae legis sunt... Ita opus non est opus, si libertate regnante opereris. Non enim operaris quia opus necessarium sit, sed quia sic placet operari“ (Luth. opp. l. v. a. IV, S. 354).

könne. Das Gesetz selbst bleibt ihm mithin etwas für die gläubige Persönlichkeit äusserliches und zufälliges.[28]) Daher hält er den Satz fest: „Dem Gerechten ist kein Gesetz gelegt, sonder solche thun freiwillig, was sie wissen und mögen, allein angesehen in fester Zuversicht, dass Gottes Gefallen und Huld über ihnen (sie) schwebt in allen Dingen".[29])

Wie steht es denn aber mit dem Glauben und der aus ihm allein folgenden Rechtfertigung in Luther's Streit mit Eck? Die Empfindung, welche des ersteren siebente These uns von vornherein einflösste,[30]) zeigt sich als keine Täuschung, wenn man an ihre theologische Erläuterung herantritt. Sicherlich hinderte jene officielle Ableugnung des liberum arbitrium ein tieferes Eingehen auf das Glaubensprincip; und so erkennt man keinen so deutlichen Fortschritt im Verhältniss zu den Augsburger Verhandlungen und dem Sermon von der Busse, als man nach der Wichtigkeit der Leipziger Disputation und ihrer

[28]) „Es ist aber zu merken, dass Niemand mag das Gesetz erfüllen, er sei denn vom Gesetze los und nicht mehr darunter" . . . „Wie gehet das aber zu, dass er uns solchen Geist gebe und vom Gesetze erlöse, nicht anders als durch den Glauben" (Walch Bd. 12, S. 311 ff.). „Das Gesetz fordert Werk von der Person wird auch mit Werken erfüllet. Also dass man nicht so eigentlich sagen mag: der Glaube erfüllet das Gesetz; wie wohl er die Person also zurichtet und machet, dass sie erfüllen kann, weil das Gesetz nicht die Person, sondern die Werke von der Person fordert (Walch: a. a. O. S. 499). Vgl. Bd. 11, S. 367 f., 2932 f. Luth. opp. l. v. a. IV, S. 395 ff.; VI, S. 269; und viele andere Stellen. Im Grunde gehört schon hierher Alles, was L. von dem unversöhnlichen Gegensatze des Evangeliums und des Gesetzes zu sagen weiss. Vgl. u. a. oben S. 65 f.; die Erörterung über Christi Werk: oben S. 130 ff.; und weiter unten. Er will auch lieber die Vorstellung einer absoluten Naturnothwendigkeit für die christliche Gesetzes-Erfüllung gelten lassen als die moralisch-gesetzliche, die ihm gerade als Zwang erscheint. „Necessaria est", sagt er einmal von jener in den Tischreden, sed non necessitate legali seu coactionis, sed necessitate gratuita seu consequentiae seu immutabilitatis. Sicut sol necessario lucet, si est sol, et tamen lucet non ex lege, sed ex natura seu voluntate (ut sic dicam) immutabili, quia sic creatus est": Tischreden a. a. O. Abthlg. 2, S. 149.

[29]) Vermischte Predigten a. a. O. S. 136, 216.

[30]) Vgl. oben S. 156 f.

Folgen erwarten durfte. In den Resolutionen hat er eine verhältnissmässig nur kurze Erläuterung seiner 7. These.[31]) Vorausgesetzt und gelegentlich erwähnt ist indessen der Glaube an Christus und die Gerechtigkeit aus dem Glauben an das Evangelium auch sonst. Die Hauptsache jedoch, die wir in dieser Beziehung zu beachten haben, ist: dass die Frage vom Glauben hier in der Frage von der Kirche steckt und dadurch schon auf ein bestimmtes Gebiet Anwendung findet. Das zeigt sich sogleich in der Disputation selbst. Wenn Luther nicht den Papst, sondern Christum als das Haupt auch der kämpfenden Kirche betrachtet, so fügt er hinzu, dass Christus die Seinigen sich im Glauben verbindet und sie demgemäss regiert. So ist die Kirche ein Reich des Glaubens;[32]) so geschieht die Berufung zu einer kirchlichen Funktion nicht durch menschliche Vermittelung, sondern direkt durch Christum und seinen Geist;[33]) so ruht die Kirche nicht auf dem Felsen der Person des Petrus, sondern auf dem des Glaubens.[34]) Dass dieselbe also auch Glaubensgemeinschaft ist, versteht sich dann schon von selbst;[35]) und so folgt auch mit Nothwendigkeit die Verwerfung des göttlichen Rechtes des Papstthums und der Unfehlbarkeit der Koncilien als menschlicher Versammlungen Einzelner, denen kein Privilegium, den Glauben und H. Geist zu besitzen, von Gott verliehen ist. Damit hatte er ja freilich mit den Ansprüchen der römischen Kirche gebrochen, mit welchen dieselbe steht und fällt.[36]) Luther aber argumentirt dabei sowohl in

31) Luth. opp. l. v. a. III, S. 276ff.

32) A. a. O. S. 29.

33) A. a. O. S. 40.

34) A. a. O. S. 51, vgl. 59f., 72.

35) A. a. O.; und Resol. Lutheri super Prop. XIII de potest. Papae: a. a. O. S. 303ff.; vgl. Köstlin: Luther's Theologie S. 261ff.

36) Ueber die in dieser Hinsicht entscheidende Disputation vgl. im allgemeinen: Köstlin: Martin Luther: Bd. 1, S. 244ff., Kahnis: a. a. O. S. 252ff.; Kolde: a. a. O. S. 40ff.; Henke: Neuere Kirchen-Geschichte Bd. 1, Halle a/S. 1874, S. 49ff.

den Erläuterungen, als auch in der Disputation selbst, nicht von der gläubigen Person aus, sondern im Interesse einer wahren katholischen Kirche oder der allgemeinen Kirche der Gläubigen und Heiligen.[37]) Was es mit dieser ecclesia universalis aber auf sich hat, werden wir erst im Zusammenhange seiner Lehre von der Kirche ermessen können. Soviel lässt sich jedoch von vornherein feststellen, dass dieser Begriff im Streit mit Eck als ein noch unfertiger und unklarer erscheint, der sich mit dem reformatorischen Glaubens-Princip noch in keiner genügenden Weise auseinandergesetzt hat. Offenbar nahm er ihn auch von aussen auf, da er ihn im Anschluss an Huss formulirt und demgemäss die wahre Kirche als die Gemeinschaft der Prädestinirten bezeichnet.[38]) Dass hier aber eine direkte Abhängigkeit vorliegt, ist daraus ersichtlich, dass er sich etwas später auch in einer weiteren Beschreibung der Kirche an des Huss tractatus de ecclesia anschloss, indem er sich wiederum so feierlich als möglich zum Kirchenbegriff desselben bekennt. Auch sonst findet man in dem, was Luther dann über die Kirche des Glaubens, die unter Christo als unter ihrem Haupte steht, oder gegen den Papst zu sagen weiss, und wie auch in anderen wichtigen Punkten, so in der Art des Anschlusses an Augustin, mancherlei Anklänge an die genannte Schrift von Huss.[39]) Doch ist auch ein Unterschied deutlich.[40])

[37]) Vgl. Luth. opp. a. a. O. S. 31, 42, 51, 61, 74, 94, 114, 166; S. 239, 286, 289; S. 304f., 307, 311, 313, 335.

[38]) A. a. O. S. 61, 74.

[39]) Wie hoch Luther den Huss überhaupt stellte und dessen Schrift von der Kirche achtete, sieht man z. B. aus den Tischreden: a. a. O. Abthlg. 4, S. 389ff., 395f. Als Vorgänger der Reformation erwähnt er ihn oft.

[40]) Vgl. die Auslegung von Ps. 15: opp. exeg. Erl. XV, S. 357ff. Hier sagt Luther: die Kirche sei „congregatio spiritualis hominum non in aliquem locum sed in eandem fidem, spem et caritatem spiritus". Huss dagegen sagt: Unitas autem Ecclesiae catholicae consistit in unitate praedestinationis . . In praesenti etiam ejus unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate charitatis . . . Non, inquit (Augustinus), in aliquem unum locum corporalem, sed congregat in unum

Am klarsten wiederholt nun unser Reformator seinen neuen Glaubensbegriff in der Predigt, die er während der Disputation gehalten hat; und zwar, was zu berücksichtigen ist, nicht in dem ersten Theil, in welchem er von der Gnade und dem freien Willen handelt, sondern in dem anderen, der sich auf die Macht des Petrus und des Papstes bezieht. Indem er hier die Schlüsselgewalt dem Petrus abnimmt, und der Kirche, damit aber auch den einzelnen Gliedern der Kirche, mir und dir, übergiebt: bespricht er den heilsamen Gebrauch dieser Gewalt; und dieser verlangt, wie er in nicht misszuverstehender Weise ausführt, vor allen Dingen den felsenfesten Glauben dessen, dem die Gnade Gottes und Vergebung der Sünde verkündigt wird. Am Glauben und am Gläubigen liegt Alles. Wie der Mensch glaubt, so wird ihm. Die kirchliche Absolution und Schlüsselgewalt hat nicht den Zweck, dem Priester irgend einen Nutzen zu gewähren, sondern macht ihn zu einem Diener des Gläubigen, der, um seinen Glauben zu stärken, das Aussprechen des Gotteswortes verlangt. Dass das Wort des Priesters aber himmlische Wahrheit enthalte, habe Gott selbst bezeugt oder beschworen. Wie dieser Gedanke den Himmel in sich schliessen soll: so umgekehrt der Blick auf unsere sittlichen Mängel, d. h. die Vorstellung, dass wir nicht genug gethan, die ewige Verdammniss. Denn im Glauben liegt die absolute Genugthuung.[41]) Wir sehen übrigens, Luther setzt hier ein

spiritum et unum corpus, cujus unum caput est Christus". Für Huss bezieht sich der Glaube offenbar mehr auf die sichtbare Kirche, während Luther die Gemeinschaft der Gläubigen und Prädestinirten nicht unterscheidet. Vgl. Huss: Liber Egregius de unitate Ecclesiae, 1520, S. 10.

[41]) Luth.: opp. l. a. a. O. S. 223f.; vgl. daraus: „sicut credit (aliquis), ita et habet. Proinde nemo scire potest, quod in gratia sit et Deum propitium habeat, nisi per fidem. Si credit hoc, salvus est, si non credit, condemnatus est. Talis enim fiducia et bona conscientia vera et probata fides est, quae Dei gratiam nobis adfert" „Millies plus in eo situm est, ut certo et constanter credas sententiae absolutionis, quam quomodo dignus sis et satisfacias, adeoque talis fides dignum te reddit, et veram satisfactionem praestat".

vorhandenes und durchaus freiwilliges Verlangen nach der Gnade voraus, welches dem Priester der genügende Beweis des Glaubens ist. Mithin hat auch nicht die Kirche jenes kategorische Gebot des Glaubens zu verkündigen; es bleibt nur Gott überlassen. Der Schluss der Predigt weist noch darauf hin, dass der Glaube uns auch über das Leiden erhebt, da es uns durch ihn leicht und eine sanfte und süsse Last Christi wird.[42])

Von nicht geringem Interesse ist ferner die Art, wie sich Luther jetzt mit jenem bekannten Satz Augustin's auseinandersetzt, dass ihn die Auktorität der Kirche oder der Glaube an letztere zum Glauben an das Evangelium bestimme, auf welchen sich die katholischen Theologen beriefen. Er gesteht, dass die katholische Auffassung dieses Satzes sowohl das Recht des Papstes, die H. Schrift zu erklären, als auch überhaupt den Vorrang der Kirche vor dem Evangelium einschliesse. Beides verwirft er aber durchaus; denn das letztere ist ihm Grund und Fundament der Kirche, nicht aber diese die Urheberin von jenem.[43]) Dessen ungeachtet wagt er es nicht, jenen Satz zu verwerfen; er muss ihn also interpretiren. Zunächst erklärt er den Begriff der Auktorität als einen solchen, der nicht eine absolute und selbstständige Macht, sondern nur den relativen Werth eines äusseren Gegenstandes für uns darstellt, wie etwa der Wein oder ein Edelstein für uns, d. h. also in unserem freien Gebrauch, von Bedeutung sei.[44]) Sodann leugnet er, dass Augustin von der römisch-katholischen Kirche spreche. Es handele sich allein um die allgemeine, vom Geiste Gottes regierte Kirche, deren Unfehlbarkeit er anerkennt.[45]) Die päpstliche Kirche ist ihm also in keinem Sinne mehr von Gewicht, sie verwirft er als gleichgültig oder schädlich. Das Ansehen der allgemeinen Kirche oder des Konsensus aller

[42]) A. a. O. S. 324.
[43]) A. a. O. S. 284 f.
[44]) A. a. O. S. 286.
[45]) A. a. O. S. 284.

Gläubigen und wahren Christen wird aber endlich dahin eingeschränkt, dass es wesentlich in dem Streit um die Glaubenswahrheiten zur Ueberwindung häretischer Ansichten, nicht aber zur Erzeugung und Bewahrung des persönlichen Heilsglaubens in Betracht komme. Eine Berufung auf jenen wahren Konsensus hat ihm mit Recht dann einen besonderen Werth, wenn auch die Gegner bereits darauf Gewicht legen, d. h. wenn sie christliche Bücher anerkennen, in denen sich das allgemeine Bewusstsein ausspricht.[46]) Er trennt also sehr scharf die Wahrheit schlechthin von der allgemeinen Wahrheit oder von dem, was allgemein als solche anerkannt ist. Um der ersteren Eingang zu verschaffen, ist es gerathen, sich auf letztere zu berufen. Objektivität und Allgemeinheit sind ihm mithin noch wesentlich verschieden; und die letztere muss überdies im umfassendsten, im absoluten Sinne genommen werden, um die vollendete Wahrheit erkennen zu lassen. Mit Recht ist ihm dies ein zu weiter Weg, auf dem man niemals zum Ziele kommt. Daher kann er ein unmittelbares Eingreifen der höchsten, göttlichen Objektivität nur schlechthin subjektiv oder persönlich im Glauben annehmen. Dieses erscheint ihm als die einzig sichere Art der Vereinigung des Menschen mit Gott, dessen Geist und dessen Gnade. Die kirchliche Gemeinschaft kann zur Entstehung dieser Vermählung Gottes und des Menschen wohl anregen durch Wort und Beispiel oder sie befestigen, niemals aber dieselbe erzeugen.[47]) Und so sieht man, dass es nicht auf das äussere kirchliche Wort als solches ankommen kann, sondern dass das wahre Heilswort als Geist in den Menschen selbst eingehen muss. Im Psalmenkommentar

[46]) A. a. O. S. 286 ff.

[47]) A. a. O. S. 287 f.; vgl. „„Dixi ergo, quod magis loquitur (Aug.) de convincendis haereticis et probanda fide catholica (hoc enim tunc agebat), quam de sua propria fide, quae non ullorum autoritate, sed spiritu solo Dei oritur in corde, licet per verbum et exemplum moveatur homo ad eam“ . . .

vom J. 1519 gebraucht Luther in Folge dessen auch den Ausdruck, dass Gott sein Wort in uns spricht.[48]) Dass Augustin selbst aber seinen vorliegenden Ausspruch in einem anderen Sinne genommen und der Persönlichkeit noch keineswegs diese Bedeutung beigelegt hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. So haben wir hier ein schlagendes Beispiel davon, wie es Luther damals darauf ankam, mit jenem Lehrer um jeden Preis in Uebereinstimmung zu bleiben.

Schliesslich verdienen selbst die kurzen Erläuterungen, welche er zur 7. These über die Natur des Glaubens gegeben hat, Beachtung. Die Beschreibung desselben knüpft er dort an die Leugnung des freien Willens, kann jedoch nicht umhin, Eck's Irrthümer in Bezug auf den Glauben und die Rechtfertigung für gefährlicher zu halten, als die bezüglich des liberum arbitrium.[49]) Luther's Meinung ist nun die, dass die Rechtfertigung vor Gott allein aus dem Glauben hervorgehen müsse, nicht aber auf Werken irgend welcher Art beruhe. Die letzteren folgen einfach aus jenem und seiner Gerechtigkeit. Als Gesetzeserfüllung erscheinen sie demgemäss nicht; im Gegentheil das Thun des Gesetzes, worunter er die principielle und totale Befriedigung desselben versteht, wird in den Glauben selbst hineingelegt. So verwirft er die Meinung des Jakobus, dass der Glaube ohne Werke todt sei, wobei er die bekannte Bemerkung gegen den apostolischen Charakter dieses Briefes macht. Wenn er dagegen anführt, der wahre Glaube sei niemals todt, so kann es jedenfalls nicht seine Meinung sein, dass seine Lebendigkeit sich nothwendig in Werken darstellen müsse. Aus dem Folgenden wird ersichtlich, dass er äussere Werke oder Thaten meint; ein inneres Thun und

[48]) Luth. opp. exeg. XIV, S. 207: „Vocatur autem justitia Dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus Dei, quod in nobis operatur, sicut verbum Dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes Dei, quas in nobis operatur, et multa alia"; vgl. S. 145.

[49]) Luth. opp. l. v. a. III, S. 277.

Leben wird mithin zum Glauben gehören.[50]) Dennoch definirt er sein Wesen theoretisch, d. h. als „opinio“ oder als die rechte Meinung von Gott. Wenn er aber hinzufügt, dass jegliche Meinung den Menschen mit Nothwendigkeit zum Handeln treibe, so fasst er, wie es scheint, die theoretische und praktische Vernunft oder Ueberzeugung und Gesinnung zusammen, was namentlich im Hinblick auf die höchsten religiösen Principien auch richtig sein dürfte.[51]) Trotzdem bleibt das Bedenken übrig, dass er dem religiös-praktischen Principe keinen deutlichen Ausdruck geliehen hat. Ohne Frage war der deterministische Hintergrund, den er seiner sola fides zu geben genöthigt war, und das Festhalten der Passivität, als des adäquaten ethischen Verhältnisses zu Gott, hierzu die hauptsächlichste Veranlassung; denn durch beides wurde der religiös-sittlichen Aktivität des menschlichen Geistes nicht minder eine transcendente Grundlage als die Möglichkeit, sich nach der Seite der empirischen Folgen organisch zu äusseren, abgeschnitten. Es blieb also gerade in moralischer Hinsicht die religiös-mystische Unmittelbarkeit des Glaubens allein übrig; nur in dem Innersten der Persönlichkeit konnte er seine ethische Selbstständigkeit behaupten; und man vermisst nun jede deutliche Erklärung desselben durch eine moralische Kategorie, durch einen verwandten oder gleichwerthigen ethischen Ausdruck. So zweifelt man, ob er tugendhafte Gesinnung, ob er, wie das anfänglich des Reformators Meinung zu sein schien, ein reines Wollen des höchsten Gutes genannt werden darf.

In dieser Beziehung bilden Luther und Kant einen merkwürdigen Gegensatz zu einander. Letzterer stellt sich nämlich

[50]) Diese Vorstellung vom Glauben, der noch fides infusa genannt wird, und fides non otiosa sein soll, herrscht auch in den Disputationen vom Jahre 1520: Luth. opp. l. v. a. IV, S. 337ff.

[51]) A. a. O. S. 277ff.; vgl. „Mundus regitur solis opinionibus, et sola fide non possit regi Christianus? Denique quis docet sophistas theologos tot et tanta facere, pati, cogitare, vitare, pro opinionibus suis? Nonne sola affectio opinionis suae?

umgekehrt im rein moralischen Interesse auf den Standpunkt der absoluten Innerlichkeit; und indem er davon absah, dass die Gesinnung erst in und mit dem Handeln zur Wirklichkeit wird, behauptet er von dem schlechthin guten Willen, dass dieser „wie ein Juwel für sich selbst glänzen" würde, „als Etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat": auch wenn es ihm durch äussere Umstände schlechthin unmöglich gemacht wäre, seine Absicht durchzusetzen oder irgend etwas in der Welt auszurichten.[52]) Wie der Glaube Luther's schon im Streit mit Eck die Uebereinstimmung mit der Idee eines solchen schlechthin guten Willens einbüsst, so ist ihm ferner auch das Gewissen kein reiner Ausdruck desselben. Die Identificirung von Glaube und Gewissen ist nur vom Standpunkt der Gegner aus zugestanden, und zwar mit der Bedingung, dass man das letzere nach Maassgabe des ersteren erkläre, nicht jedoch umgekehrt verfahre.[53]) Daher es uns erklärlich ist, dass er später den Glauben sogar als Befreiung vom Gewissen überhaupt schildert, indem er ein absolut gutes Gewissen, das er ihm sonst gleichsetzt, als kein Gewissen im wirklichen Sinne betrachtet, vielmehr dieses letztere als kämpfendes Princip sogar teuflisch nennt.[54])

[52]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. W. W. a. a. O. S. 12. Nahe genug streift Luther freilich gelegentlich auch an diesen Gedanken an, wenn er aus dem Glauben eine absolute Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze Gottes deducirt. Dieser Wille ist ihm auch „tota vita hominis". Indessen wird die Gegenständlichkeit des Gesetzes dann auch gänzlich aufgehoben: „Tum quia per hanc voluntatem jam unum cum verbo Dei factus (siquidem amor unit amantem et amatum) necesse est, ut gustet (sil. vir Christianus), quam bonum, suave, purum, sanctum, mirabile sit verbum Dei, summum scilicet bonum, quod illi gustare non possunt, qui vel manu vel lingua tantum sunt in lege, voluntate autem in sordibus rerum mersi . . . Pii incipiunt ab intra, a sancta hac voluntate . . : Oparationes in Psalmos: opp. exeg. XIV, S. 25 ff.

[53]) Luth. opp. a. a. O. S. 252.

[54]) „Cum ergo hic peccatum non habet locum", sagt er im späteren Kommentar zum Briefe an die Galater vom Glauben, „certe nulla est con-

Am meisten zu beachten bleibt aber, dass und wie sich jetzt auch der Glaube von der Liebe trennt. Wir haben gesehen, wie der Reformator davon ausging, dass die Liebe zum Guten das Princip aller religiösen Sittlichkeit, aller wahren Reue und Busse sein sollte; wir fanden sodann, dass der durch die Macht der Gnade entstehende neue Mensch, welcher die Sünde und die sündliche Persönlichkeit bekämpft und austreibt, aus der Liebe seine Lebenskraft ziehen sollte; und so vertrat ihm diese die vornehmste ethische und praktische Idee,[55]) worin er die höchste Tugend und Pflichterfüllung zusammenfasste.[56]) Ihre sittliche Natur ergab sich ihm aus ihrer Beziehung zum göttlichen Gesetze; denn das sittlich Gute sieht er am Gesetze gemessen und durch das Gesetz Gottes schlechthin bestimmt. Der sittliche gute Wille, der aus dem Geiste stammt, will das Gesetz erfüllen und erfüllt es, soweit er im Menschen herrscht, so liebt dieser das Gesetz, dessen Inhalt und Zweck seinerseits wiederum nichts anderes als die Liebe ist.[57]) Werden damit frühere Aussagen wiederholt, die den Fortschritt im inneren Kampfe des Menschen nicht als religiös gleichgültig erscheinen liessen,[58]) so ist doch die Gesammtanschauung jetzt, wie wir gesehen haben, eine andere geworden. Daher wird auch die reale Liebe durch die ihr anhaftende Unvollkommenheit in das rein Menschliche und in die Sphäre der Sünde hineingezogen und ausdrücklich für unfähig erklärt, vor Gottes Augen etwas zu

scientia, nullus pavor, nulla tristitia" . . . „Et haec duo vocabula gratia et pax comprehendunt universum christianismum. Gratia remittit peccatum, pax tranquillam reddit conscientiam. Duo diaboli nostri, qui nos excruciant, sunt peccatum et conscientia": Comment. in ep. ad Gal. a. a. O. S. 19, 43; vgl. S. 13ff.

[55]) Vgl. aus der Disputation die Bemerkung: „amor fons et caput est omnium affectuum" (a. a. O. S. 201).

[56]) A. a. O. S. 266: „Virtus est caritas, qua id quod diligendum est, diligitur".

[57]) A. a. O. S. 259.

[58]) Vgl. oben S. 99f.

gelten.[59]) Das letztere könnte nur der Fall sein, wenn der Mensch in Wahrheit ganz Liebe wäre; das wird er aber nur durch Gnade, und selbst wenn diese in ihm als Realität mächtig ist, kann er es niemals als einheitliche sittliche Person sein.[60]) So gilt auch hier wieder alles Werdende und Bedingte gleich nichts. Als Erfüllung des Gesetzes kommt die Liebe auch in nothwendige Verbindung mit den Werken und wird vorzugsweise nach ihrer äusseren Seite als Liebesübung vorgestellt, so dass die Rechtfertigung aus dem Glauben ebenso sehr der Rechtfertigung aus der Liebe als der aus den Werken entgegengestellt werden muss. Und das hat Luther denn auch in der weiteren Ausbildung seines Systems mit der ihm eigenthümlichen Beharrlichkeit durchgeführt. Aus der Leipziger Disputation und den darauf bezüglichen Schriften ergiebt sich uns, dass diese Vorstellung damals schon für ihn trotz entgegenstehender Aeusserungen und Empfindungen eine Nothwendigkeit war; weil das, was man von Hause aus rühmen muss, dass er nämlich die katholische Ethik und Busslehre durch das Princip der Liebe zu reformiren versuchte, jetzt auch die Liebe bei dem Aufgeben dieser sittlichen Reform zu Falle brachte.

Wir erblicken nun freilich darin nicht allein einen theoretischen, sondern auch einen ethisch-praktischen Mangel; und dieses anzuerkennen, erfordert die historische Gerechtigkeit, die in dem Streite Luther's mit den katholischen Theologen unmöglich auf der einen Seite lauter Licht, auf der anderen lediglich Schatten sehen kann. Gab sich doch letzterer selbst niemals für einen Heiligen aus, obschon er schliesslich in dieser Beziehung das Verhältniss der Theorie zur Praxis nicht richtig gedeutet hat.[61]) In jenem Zurücktreten der Liebe spiegelt sich offenbar der polemische Ursprung seines Systems, das Ausgehen

[59]) A. a. O. S. 266 f.

[60]) Vgl. oben S. 222.

[61]) Charakterisch ist seine Aeusserung auf dem Reichstage zu Worms: „Neque enim me Sanctum aliquem facio, neque de vita mea, sed de doctrina Christi disputo“ (Luth. opp. l. v. a. VI, S. 11).

von subjektiv schmerzlichen Erfahrungen wieder, die er dann zum Maassstabe der Heilslehre machte, ohne jedoch die Relativität desselben hinreichend zu berücksichtigen. So kann man aus dem Gange seines inneren und äusseren Lebens jene Zurücksetzung der Liebe hinter den Glauben erklären und rechtfertigen, nicht aber das zu einer bleibenden Wahrheit erheben, dass er daraus ein letztes Wort machte, dass er jener, weil er sie von den Menschen missbraucht sah, auch vor Gott keine Geltung mehr zuschrieb und ihren Begriff für religiös unbrauchbar erklärte. Dem, was der Apostel Paulus, auf den er sich doch sonst so gern berief, zum Preise der Liebe zu sagen wusste, konnte unser Reformator daher nicht mehr gerecht werden. Bei einem höheren Begriffe von der Liebe aber würde er vielleicht Bedenken getragen haben, seinen Hass gegen den Papst und seine römischen Gegner so absolut zu äussern und zu rechtfertigen, als es bekanntlich geschehen ist.[62]) Jedenfalls verwischte er mit diesem Begriffe das wichtigste und natürlichste Bindeglied zwischen Religion und Moral; und es hing mit diesem Ergebniss seiner Theologie zusammen, dass er weder die Idee des Heils-Glaubens in ethisch-positiver Rücksicht über die Grenzlinie einer edlen und reinen Mystik hinüber-

[62]) Ausbrüche eines nationalen Hasses gegen die Römer als kirchliche Unterjocher des deutschen Volkes finden sich offenbar in der Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation", vom J. 1520; vgl. Walch Bd. 10, S. 296 ff. Hierher gehört auch die anfänglich vorhandene Neigung des Reformators zu einem gewaltsamen Vorgehen in den religiösen Angelegenheiten; vgl. De Wette a. a. O. Bd. 1, S. 417, 425, 450, 466. 478, 562f.; oben S. 95. Auch in seinem glühenden Zorn gegen den Papst kann man nicht nur die Bekämpfung eines Princips, sondern muss auch die Verwerfung der Person sehen. So vergleicht er z. B. sein persönliches Verhältniss zum Papst mit dem von Christus zu Belial: De Wette: a. a. O. Bd. 4, S. 144. Nicht minder bekennt er, dass er seinen Gegner Eck hasse: a. a. O. Bd. 1, S. 423, und später scheut er sich nicht, dasselbe in Bezug auf den Kaiser zu äussern: a. a. O. Bd. 5, S. 372. Dazu beachte man aus der Kirchenpostille die Worte: „Hier musst Du von einander scheiden Liebe und Glauben. Die Liebe soll nicht fluchen, sondern immer segnen; der Glaube hat Macht und soll fluchen": Walch, Bd. 12, S. 472. Siehe über die Liebe auch weiter unten.

bringen, noch in der Reform der Lehre vom Gesetze, die er später im sittlichen und praktischen Interesse unternahm, jenen der Sittlichkeit verderblichen Dualismus, auf den wir bereits gestossen sind, überwinden konnte.

. Das Recht zu dieser Kritik aber giebt er uns zum Theil selbst. Er hat es sich namentlich in dem Entwicklungsstadium seines Systems, das uns beschäftigt, nicht verhehlt, dass die Lehre der Rechtfertigung allein aus dem Glauben eine Einseitigkeit in sich trage. Aber er meint, er sei durch die herrschende Theologie und die ihr entsprechende Stimmung des Volkes dazu gezwungen. Bedenklich nämlich sei es aus diesem Grunde, erklärt er, die Werke dem Glauben voranzustellen, ungefährlich dagegen, den Glauben ohne Werke zu predigen. Er meint also, dass der sittliche Trieb im Menschen sich von selbst Bahn brechen werde, dass es jetzt aber gelte den Missbrauch, der mit den guten Werken getrieben werde, zu beseitigen; der rechte Gebrauch werde sich dann schon einfinden.[63]) Und das harmonirt mit der ganzen übrigen Art und Weise, wie er vom ethischen auf den religiösen, d. h. den absoluten Standpunkt zurückging, die uns nicht irgend eine feindliche Stellung zur Sittlichkeit offenbarte, sondern nur das Ungenügen der letzteren, soweit sie sich als Realität in Theorie und Praxis darstellte. Es dauerte auch nicht allzulange, da glaubte er für die guten Werke ein Unterkommen gefunden zu haben, indem er sie als Zeugnisse und Beweise des Glaubens betrachtete, so dass er also den allein rechtfertigenden Glauben durch den ethisch lebendigen und offenbar werdenden ergänzte. Allein er hat auch ehrlicherweise nicht verschwiegen, dass er dadurch keineswegs eine Lehre aus einem Gusse gegeben zu haben meine, sondern nur eine Vermittelung von zwei selbstständigen Elementen. Man sieht: unser Reformator konnte unter Umständen auch zur Fahne der so oft geschmäheten Ver-

[63]) Luth. opp. l. v. a. III, S. 278f.; vgl. Erl. A. Bd. 51, S. 277ff.

mittelungstheologie schwören.[64]) Eine innere Verbindung zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben stellt sich ihm immer noch am meisten dadurch her, dass sich die Passivität vor Gott in ein inneres sittliches Leiden, in eine freie und zugleich pflichtmässige Vernichtung des empirischen Selbst umbiegt. In dieser Weise ergänzt jedenfalls der in der Leipziger Disputation veröffentlichte kleinere Kommentar zum Briefe an die Galater, der überhaupt nicht schroff dogmatisch auftritt, die den Glauben nur zugerechnete Gerechtigkeit, indem er den Schwerpunkt des persönlichen Lebens in den mit dem Glauben verbundenen H. Geist legt, der Gottes Geist und der unsrige ist.[65])

Wir können nun von der Leipziger Disputation nicht scheiden, ohne den Punkt in Erwägung gezogen zu haben, der von vielen als ihr Hauptergebniss erachtet wird. Wir meinen die Aufstellung und Vertretung des sogenannten formalen Prin-

[64]) Vgl. aus einer Predigt von 1522: „Also schrappen wir auf beiden Seiten. Wenn man prediget, man muss allein glauben, so will man die Früchte, die Werke nachlassen; prediget man von den Werken, so fallen wir hin und trösten uns der Werk. Darumb müssen wir nun den Mittelweg eingehen, der Glaub' muss allein fromm und selig machen; aber dass Du weissest, dass der Glaub' recht sei, so musst Du den beweisen mit den Werken. Gott wird Dein Spiegelfechten nicht leiden, darumb hat er Dir eine Predigt dazu gestellet, die die Werke preiset, welche sein allein Zeugniss, dass Du glaubest; die sind nun, wenn sie dohin (dahin) gehen, frei, umbsonst“: Vermischte Predd. a. a. O. S. 393.

[65]) Comm. in ep. ad Gal. Erl. 1853, Tom. III, S. 235: „At justi quoque sunt peccatores propter carnem suam, quod tamen non imputatur eis propter fidem interioris homininis, qui Deo conformis persequitur, odit, crucifigit peccatum in carne sua, donec in futuro consummatus in carne et spiritu nulli legi debeat. Ex parte ergo impleta est lex, ex parte nihil debemus legi, ex parte destructa sunt peccata“. Doch bemerke man wieder das Auseinandergehen des inneren und äusseren Menschen und die damit festgehaltene Befreiung der Person des Gläubigen vom Gesetz: „Igitur nesessaria sunt praecepta, non ut per opera eorum justificemur, sed ut jam justi sciamus, qua ratione spiritus noster carnem crucifigat et in rebus hujus vitae dirigat, ne caro insolescat et ruptis frenis sessorem, spiritum fidei, excutiat. Non equiti, sed equo frenum debetur“ (S. 236). Näheres über diesen Kommentar später.

cips des Protestantismus oder die Theorie von der allein unfehlbaren Auktorität der H. Schrift.[66]) Es verhält sich aber damit folgendermaassen. Luther stützt sich im Unterschied von Eck und der katholischen Theologie nicht auf die Glossen und Auslegungen der Väter, also auf eine privilegirte Auslegung durch kirchliche Auktoritäten, sondern darauf, dass jeder gläubige Christ Recht und Vermögen habe, die Schrift zu erklären; und das führt auf eine neue Ansicht von ihr. Dagegen war ihm die Voraussetzung, dass es sich zur Feststellung der christlichen Wahrheit um das Zeugniss der überlieferten Schrift handele, und dass letztere in dieser Beziehung eine unfehlbare Auktorität sei, mit seinen Gegnern eine gemeinsame. Wie wir bereits wissen, dass er diesen Satz ausdrücklich von Augustin entlehnte,[67]) so wiederholt er dasselbe zu Leipzig, wo er noch die Beistimmung des Hieronymus hinzufügt.[68]) Er beschränkt sodann dieses Ansehn ausdrücklich auf die kanonischen Bücher, und leugnet, dass die Kirche aus sich selbst eine unbedingte und unfehlbare Macht habe, ein Buch willkührlich zu einem kanonischen zu stempeln. Sie erkennt die Schrift an, aber jedes heilige Buch trägt seinen Werth und seine Auktorität in sich selbst vermöge seines Inhaltes und selbstständigen Ursprunges. Es ist mithin nicht darum kanonisch, weil es in einer bestimmten Sammlung von Schriften steht, oder weil diese Sammlung von der Kirche aufrecht erhalten wird; und die Unfehlbarkeit der H. Schrift bedeutet ihm keineswegs die untrügliche Auktorität eines kirchlichen Sammelwerkes, sondern die von bestimmten, die Heilswahrheiten lehrenden

[66]) Vgl. Kahnis a. a. O.; H. Schultz: Die Stellung des christlichen Glaubens zur heiligen Schrift. Zwei apologetische Vorträge, Braunsberg 1876, S. 20: „So stellte sich Luther zuerst in dem Leipziger Gespräch auf die Schrift allein. Die schweizerische Reformation hat es von Anfang an noch entschiedener gethan". Köstlin drückt sich hierüber vorsichtiger aus.

[67]) Vgl. oben S. 138.

[68]) Luth. opp. a. a. O. S. 62, 76.

Büchern.[69]) Insofern ist es kein Widerspruch, wenn er gerade da, wo er, wie man meint, das protestantische Schriftprincip auf den Leuchter gesteckt hat, die apostolische und maassgebende Dignität des Jakobusbriefes verwirft.[70]) Auf der anderen Seite muss er freilich voraussetzen, dass eine Sammlung von Büchern im kirchlichen Kanon vorhanden sei, die ein Ganzes bildet: sonst würde er nicht gerade die Vorschrift geben, dass man die ganze H. Schrift sich vor Augen stellen und zu Rath ziehen müsse, nicht jedoch aus dem Einzelnen voreilige Schlüsse machen dürfe, um die untrügliche Wahrheit zu gewinnen.[71]) Wir können das aber nur so verstehen, dass auch dieses Ganze, diese Idee einer heiligen Schrift noch etwas geistiges, ein Ideal sein soll, das nicht mit Händen zu greifen, ähnlich wie es mit der Vorstellung der allgemeinen Kirche der Fall war. Ferner ist zu beachten, dass sich Luther im Streit mit seinen Gegnern nicht ausschliesslich auf die H. Schrift beruft, indem er mit Recht die gemeinsame Auktorität von einer gemeinsamen Auslegung nicht schlechthin trennen kann.[72]) Mithin ist ihm die H. Schrift empirisch zunächst nur die höchste, keineswegs die Auktorität schlechthin. So setzt er ausdrücklich die Möglichkeit einer anderen und ergänzenden Offenbarung der Schrift an die Seite.[73]) So spricht er im Anschluss an das Ansehen der Väter nur von einer approximativen Erklärung derselben, indem er sagt: je näher wir der Schrift stehen, soweit sie offenbar ist, desto sicherer ist der Boden

[69]) A. a. O. S. 131, 137.

[70]) Vgl. oben S. 173.

[71]) A. a. O. S. 185.

[72]) A. a. O. S. 365: „Cum ergo mihi satis esse potuerit, quod Scripturae sanctae autoritas mecum est, qua probatur primatus ecclesiasticus jure divino nullus esse, tamen ne solus et solas Scripturas jactare videar, jam et aliorum sententias audiamus cum rationibus“ etc.

[73]) A. a. O. S. 62. In eigenthümlicher Weise führt er in den Resolutionen die Gründung eines neuen Glaubens-Artikels auf Offenbarung, die Erklärung jedes Glaubens-Artikels auf die H. Schrift zurück: S. 284.

unter unsern Füssen.[74] Auch gilt ihm die Auktorität der Vernunft neben der Schrift;[75] wie in ähnlicher Weise dann in seiner berühmten Erklärung zu Worms.[76]

Es ist zweifelhaft, ob man aus diesen Gedanken schon das protestantische Schriftprincip hätte entnehmen können; denn es liegt in ihnen ein reiner Gegensatz gegen die katholische Ansicht wohl nicht vor. Soviel ist indessen aus allen diesen Aeusserungen unseres Theologen zu ersehen, dass er das Bewusstsein hat, die gemeinsam anerkannte H. Schrift ehrlich und aufrichtig, mit Unterordnung unter die Wahrheit, nicht aber in einer tendenziösen und heuchlerischen oder gar leichtsinnigen Weise zu benutzen. Mit Ehrfurcht will er sie im Unterschied von der üblichen Behandlung zu Rath ziehen.[77] Wir deuteten aber schon an, dass er in der Auslegung derselben auf ein neues Princip hinweist. Erst hier kommen wir zu absoluten Thesen, welche die H. Schrift angehen, und die nicht bloss eine bessere Verwendung, sondern eine wesentlich andere Anschauung derselben einzuschliessen scheinen. Es handelt sich nämlich in dieser Hinsicht wieder um den absoluten Standpunkt, den Luther, wie wir wissen, gegen das Papstthum und die römische Kirche eingenommen hat. Diesen Feinden steht Christus gegenüber, der sich in jedem Gläubigen als seinem geistigen Unterthan und in der Gemeinschaft der Gläubigen sein Reich bereitet. Auf dieser Seite kämpft nun auch die H. Schrift. Sie kann indessen nicht das schöpferische Haupt dieser Partei sein; denn das ist Christus;[78] sie kann auch in keiner deutlichen Verbindung mit der Kirche stehen, denn deren reale Erscheinung ist selbst undeutlich. Es bleibt ihr mithin nur die Beziehung auf die gläubige Persönlichkeit übrig. Und in der That gewinnt die Absolutheit der Person an dem reinen Schriftprincip einen ent-

[74]) A. a. O. S. 107f.

[75]) A. a. O. S. 64.

[76]) Luth. opp. l. v. a. VI, S. 12f.

[77]) Vgl. z. B. Luth. opp. l. v. a. III, S. 39, 152, 216, 281.

[78]) A. a. O. S. 29ff, 39; vgl. oben S. 168.

sprechenden Halt und Ausdruck. Eck versteht unseren Reformator auch richtig dahin, dass es bei der Befreiung der Schrift von jeder kirchlichen Auktorität auf des letzteren persönliche Auffassung der Schriftwahrheit in ihrer Reinheit und Aechtheit ankomme. Dagegen leitet er aus der Sammlung und Bestätigung des Kanons durch die Kirche auch die Bedeutung der Schriftauslegung derselben her.[79]) Durch Beseitigung jeder exegetischen und kirchlichen Vermittelung ergreift aber Luther die Schriftwahrheit unmittelbar und insofern auch solus solam Scripturam, so dass ihm mit Recht das andere Verfahren eine Beschränkung derselben ist.[80]) Das gegen den Katholicismus Entscheidende lag also im Persönlichkeitsprincip. Wie sich dieses in der Rechtfertigung allein aus dem Glauben innerlich rein vor Gott darstellt: so gewinnt es an dem Besitz der reinen und alleinigen Schriftwahrheit einen Schild und Ausdruck in der Objektivität. Alles Geschichtliche und Menschliche an der Bibel wird dabei ebenso übersehen, wie es mit den sittlichen Bedingungen und Folgen der idealen Rechtfertigung der Fall war. Gerade das Formale an der H. Schrift tritt in den Hintergrund, es handelt sich um die in ihr vorhandene fides, quae creditur, um das reine Evangelium. Wenn unser Theologe es ablehnt, dass er sich ausschliesslich diese autonome Stellung zur Schrift gebe,[81]) so ist das so zu

[79]) A. a. O. S. 146. Auch in seinem Sendschreiben an den Kurfürsten von Sachsen über die Disputation erklärt sich Eck dahin, dass er die Auslegung der Schrift durch den Verstand des Einzelnen eben verwerfe, und wie er meint, aus Ehrfurcht vor derselben. Entscheidend hält er auch nicht die Frage von ihrer Perspikuität, denn es frage sich vor allen Dingen, wem sie klar sei. Er meint, den Vätern sei sie erschlossen gewesen, auf einen angeblich klaren Text hätten sich auch stets die Ketzer berufen. Durch gemeinsame und traditionelle Auslegung könne aber erst das Schwanken unter den Erklärern mehr und mehr verschwinden. So will er kirchliche und allmählig wachsende Schrifterklärung: Löscher a. a. O. Bd. 3, S. 628f.

[80]) Vgl. Luth. opp. a. a. O. S. 196.

[81]) Vgl. a. a. O. S. 231, 244, 246.

verstehen, dass er dieselbe nicht seiner empirischen Person, sondern jedem Gläubigen zuerkennt. Im Namen des letzteren und jedes christlichen Theologen protestirt er denn auch in den Erläuterungen der Leipziger Disputation gegen jede äussere Rücksicht und Abhängigkeit in Sachen der Wahrheit und beansprucht das Recht, nicht nur die Wahrheit selbstständig zu erkennen, sondern auch frei und ohne Ansehn der Person auszusprechen.[82]) Bricht er auf diese Weise mit aller kirchlichen Auktorität, mit jeder von aussen kommenden menschlichen Bestimmung schlechthin, so kann ihm die H. Schrift selbstverständlich keine solche sein, die von jetzt an etwa an die Stelle des Papstes, der Koncilien und Universitäten in der herkömmlichen Weise treten soll. Im Gegentheil, der Gläubige selbst kann nur die höchste Auktorität in sich tragen. Nur so hat er die Schrift und die Vernunft, vor allen Dingen die erstere auf seiner Seite.[83]) Diese stellt sich also in ihrer Reinheit gleichsam in den Dienst des gläubigen Subjektes; denn hervorbringen kann sie den Glauben nicht; sie ist die

[82]) A. a. O. S. 247. Das paulinische Wort: „Omnia probate, quod bonum est, tenete", kann er in der Disputation nicht oft genug wiederholen.

[83]) Vgl. aus Luther's Bericht, den er nach der Disputation abfasste bei Löscher: a. a. O. S. 615: „So hab' ich gesagt, wo ich einen klaren Text hätte, wollte ich dabei bleiben, wenn schon der Lehrer Auslegung darwider wäre, als S. Augustin oft gethan und thun lehret. Denn als auch die Juristen sagen, soll man mehr glauben einem Menschen der Schrift für sich hat, denn dem Papst und ganzem Concilio ohne Schrift". Vgl. S. 619: „Das wollt' Gott nimmermehr, dass ein frommer Christen-Mensch einen Spruch der Schrift recht verstünde und in sich bildet, und sollte denselben darnach um etlicher irrigen Verstandeswillen verwerfen, unangesehen seinen rechten Verstand. Darüber sollte man Papst und Concilia verleugnen zur Rettung der heiligen Schrift. Denn wo dieser Artikel ketzerisch gescholten wird, so muss Evangelium, Paulus und Augustinus untergehen". Auch hier wird der Grundsatz wiederholt: „so man mehr einem Layen sollt gläuben, der Schrift hat, denn dem Papst und Concilio ohne Schrift". Vgl. De Wette: a. a. O. Bd. 1, S. 268: aus Luther's Schreiben an die Minoriten zu Jüterbock (1519).

Waffe, mit welcher er sich nach aussen schützt und die Ketzer überwindet. Ueber der (sichtbaren) Kirche steht wohl das Evangelium oder die göttliche Wahrheit, aber nicht über dem Gläubigen; es lebt vielmehr in ihm. Unter jenem steht er zwar als Mensch, wie alles Menschliche, doch kommt es nicht auf äusserliche Weise in ihn hinein, sondern durch den H. Geist.[84]) Es ist uns mithin erklärlich, wenn Luther es gelegentlich sehr deutlich macht, dass der Glaube kein Produkt der H. Schrift oder gar des Schriftstudiums sein soll, sondern dass er als selbstständig neben der äusseren Schrift vorhanden zu denken ist. Der Glaube, meint er, erkennt seinen Inhalt in ihr wieder; er findet sich dadurch belebt und gestärkt, wird aber nicht erst durch sie erzeugt. Und gerade hierauf begründet unser Theologe die unbedingte Deutlichkeit der Schrift. Sie soll dem Christen klar sein, sobald er ihrer nur ansichtig wird. „Darum", wird uns gesagt, „wenn der Glaub die Schrift nur höret, so ist sie ihm so klar und licht, dass er ohn' aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Das ist recht, das gläub ich auch". Dem soll nicht entgegenstehen, dass einige ihrer Theile noch dunkel erscheinen; denn diese führen doch nur aus, was der rechte Glaube im Wesentlichen erkannt hat.[85]) Die Schrift

[84]) Luth. opp. a. a. O. S. 284ff.; vgl. oben S. 229ff. Anders werden wir es auch nicht deuten können, wenn es in der Schrift: Ad Aegocerotem Emserianum heisst: „Verbum Dei super omnes", und: „Non potestas papae aut alicujus episcopi in ecclesia dominatur, sed verbum Dei"; denn es wird damit die Freiheit des Wortes Gottes verkündet, es sei an Niemand gebunden, und zugleich heisst es, dass Christus der Herr in der Kirche sei, der aber, wie wir wissen, in der Gemeinde der Gläubigen herrscht; und so fehlt auch nicht die Erklärung, dass, wer die Wahrheit und das Wort Gottes habe, der habe persönlich die Auktorität in der sichtbaren Kirche: Luth. opp. l. v. a. IV, S. 39ff.

[85]) Vgl. Auslegung von Ps. 36, die Luther an die Christen zu Wittenberg richtete (1521): De Wette: Bd. 2, S. 86ff.; und daraus noch: „Das merk dabei: sollts nit gross Schand sein, dass ich oder Du ein Christen genennet wäre, und wisset nit, was ich gläub? Weiss ich aber, was ich gläub, so weiss ich, was in der Schrift stehet, weil die Schrift hat nit mehr denn Christum und christlichen Glauben in sich". „Seid nur

vertritt hiernach die göttliche Wahrheit zwar äusserlich, aber das Princip ihrer Anerkennung und Benutzung liegt in dem inneren, persönlichen Glauben. Wir haben mithin keinen Cirkel von der Schrift zum Glauben und von diesem wieder zur H. Schrift, sondern der Glaube muss auf ursprüngliche Weise entzündet und schon lebendig sein, ehe er die Göttlichkeit des Schriftwortes zu empfinden und zu verwerthen vermag; und die neue Unfehlbarkeit ruht also auf dem mit dem Worte Gottes zusammengeschlossenen persönlichen Glauben oder Gewissen. In der Schrift „de votis monasticis" bekennt der Reformator auch, wie ernst er sich die Frage vorgelegt habe, ob er denn allein die Wahrheit besitze gegen die Lehre der Jahrhunderte. Da habe ihn Christus durch seine Worte sicher gemacht. Darauf ruhe das Gewissen im Kampfe mit der Welt und Gott selbst. „Haec est illa certitudo infallibilis, quam quaerimus".[86])

Es bleibt nun freilich die schwierige Frage übrig, wie sich das geschriebene Heilswort als solches zur H. Schrift in ihrer ganzen, thatsächlich vorhandenen, kirchlichen Gestalt verhält. Darüber hat sich unser Theologe, bis jetzt wenigstens, noch keine klare Ansicht gebildet. Wir bemerken nur, dass er Form und Inhalt unterscheidet, dass er kein Gewicht auf den kanonischen Buchstaben legt.[87]) Nach dem, was wir aber über den Glauben wissen, durch welchen wir die göttliche Wahrheit per-

gewiss und ohne Zweifel, dass nichts hellers ist, denn die Sonne, das ist die Schrift: ist aber eine Wolk dafür getreten, so ists doch nichts anders dahinten, denn dieselbe helle Sonnen. Also ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nit, es ist gewiss dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern Ort klar ist, und wer das Dunkel nit verstehen kann, der bleib bei dem Lichten".

[86]) Luth. opp. l. v. a. VI, S. 116f.; vgl. den Ausspruch vom Jahre 1538: „Et cum omnia argumenta superassem per Scripturas, hoc unum cum summa difficultate et angustia vix superavi, ecclesiam scilicet esse audiendam: a. a. O. IV, S. 330.

[87]) Gegen Emser macht er in dieser Hinsicht den Vorzug des N. Testamentes vor dem A. geltend: Luth. opp. l. v. a. IV, S. 29.

sönlich besitzen, kann die religiöse Substanz der Schrift im Grunde nur die einfache und grundsätzliche Darlegung der göttlichen Gnade sein. In dieser Rücksicht fehlt indessen bei Luther die kritische, erläuternde Tendenz; offenbar darum, weil es ihm auch darauf ankam, den kirchlich überlieferten Kanon als ein aufrichtiger katholischer Theologe im Sinne eines Augustinus, Hieronymus oder auch Hilarius[88]) den scholastischen Verdunkelungen gegenüber zu Ehren zu bringen. Dass sich hieraus, genau genommen, keine absolute Stellung zur H. Schrift, wenigstens keine solche in einem neuen Sinne ergiebt, haben wir soeben gezeigt. Dieser katholische Zug eint sich bei ihm nun unmittelbar mit jenem anderen reformatorischen; und so giebt er dem christlichen Laien nicht allein das Wort Gottes in der H. Schrift, sondern diese selbst in der kirchlich recipirten Gestalt rückhaltslos in die Hand. Damit gewinnt aber der Laie nicht allein eine persönliche Stütze für seinen Glauben, sondern auch ein kirchlich-öffentliches Gesetz oder ein dogmatisches Lehrbuch, dessen ganze Erscheinung ohne Rücksicht auf irgend ein menschliches Organ direkt auf Gott zurückgeführt wird. Wie wir oben im Sermon von der Busse sahen, dass die Heils-Wahrheit dem schlechthinigen Glauben unmittelbar auch von aussen sakramental dargeboten wird, so erscheint nun in auffälligerer Weise die ganze H. Schrift ohne kirchliche und öffentliche Beglaubigung als Gottes Wort.[89]) Die reale und praktische Handhabung desselben fällt jedoch auch so nur dem Einzelnen zu, der sich diesem Gottes-Worte unmittelbar hingiebt. In dieser Anschauung liegt wohl deutlich genug ein noch zu lösender

[88]) De Wette: a. a. O. S. 87f.; vgl. oben S. 181.

[89]) Vgl. aus Luther's defensio: „Contra Malignum Joh. Eccii Iudicium super aliquot articulis a fratribus quibusdam ei suppositis“: „Scriptura sancta est verbum Dei, quod si asina diceret audiendum est, etiam prae omnibus angelis, si verbum Dei non haberent, nedum prae papa et concilio, sine verbo Dei agentibus“ (Luth. opp. l. v. a. II, S. 507). Auch in dieser Schrift beruft er sich für die Unfehlbarkeit der H. Schrift auf Augustin: S. 474f.

Widerspruch vor. Es fehlt der vermittelnde Begriff der realen Kirche oder der Gemeinschaft der Gläubigen, ohne welche jede allgemeine und öffentlich bindende Geltung eines Ausdruckes des subjektiven Glaubens immer nur ein Postulat sein kann. Die rein ideale Vorstellung der allgemeinen Kirche, wie sie unserem Theologen vorschwebte, haben wir als zu diesem Zwecke noch ungeeignet erkannt. So ergeben sich aus der unvermeidlichen Kombination der katholischen Schriftlehre mit dem reformatorischen Standpunkte zweierlei Möglichkeiten, die bei der Unfertigkeit der Theorie auch Gefahren in sich schliessen. Entweder nämlich überragt die kirchlich-äussere Geltung des Kanons, die sich unter diesen Umständen von der schlechthin göttlichen nicht unterscheidet und so wiederum einen kategorischen Anspruch auf Nachachtung macht, den persönlichen Glauben: so dass dieser unter der Voraussetzung absoluter Uebereinstimmung mehr empfängt als er besitzt und zu tragen vermag, indem er durch die Bibel veranlasst wird, äusseren und verhältnissmässig fremden dogmatischen Stoff als integrirenden Bestandtheil seines innerlich rechtfertigenden Bewusstseins anzusehen und sich selbst nach diesem Maassstab zu richten und zu beurtheilen. Oder aber das Subjekt bleibt in seiner Selbstständigkeit ungebrochen und fühlt sich kraft der H. Schrift im Besitz eines dogmatisch und gemeinverständlich explicirten Ausdruckes: so dass der Einzelne nun die Spitze desselben nach aussen wendet und Recht und Macht hat, die Lehre eines Jeden, die Dogmatik jeder kirchlichen Gemeinschaft als unfehlbarer Laien-Theologe zu verstehen und zu richten, womit dann auch der apostolische Satz: „mulier taceat in ecclesia“ aufgehoben wäre. Sollten sich beide Möglichkeiten aber verbinden, so können sich die aus ihnen hervorgehenden Einseitigkeiten vielleicht dadurch mildern, dass sie sich gegenseitig beschränken; zu einer positiv reineren Ansicht kann es trotzdem ohne Hinzuziehung neuer Begriffe nicht kommen.

Es leidet keinen Zweifel, dass Luther sich zunächst an die zweite Folgerung gehalten hat; wie das ja seinem reformatorischen

Vorgehen gegen die bindende Macht der römischen Kirche durchaus entsprach. In dieser Weise nur kann das Recht des Laien, die Schrift gegen Papst und Koncilien zu benutzen, verstanden werden, wie wir es im Zusammenhange mit der Leipziger Disputation beansprucht sahen; und in keinem anderen Sinne stützt er die Freiheit des Christen im Jahre 1520 auf das gerade die Freiheit des Wortes überhaupt begründende und nur frei zu benutzende Wort Gottes.[90]) So soll auch der Gläubige nach jener Auslegung des 36. Psalmes die Schrift, welche das Gesetz Gottes prediget, mit diesem Gesetz selbst in seinem Herzen haben;[91]) nicht minder soll er die Schrift verstehen, um „seinen Glauben zu lehren und zu beweisen".[92]) Nicht anders bietet sich die Schrift nach einem Schreiben von 1522 dem Christen dar. Sie giebt, wie es hier heisst, „nicht einem Concilio, sondern einem jeglichen Christen Macht, die Lehre zu urtheilen (1. Cor. 14) und die Wölfe zu kennen und meiden (Matth. 7), und stehet nicht darauf, was andere Leut schliessen, wenn es auch Engel wären, sondern auf eines jeglichen Gewissen, denn

[90]) Vgl. aus dem Schreiben an Leo X. vom Jahre 1520: „Dass ich aber sollt widerrufen meine Lehre, da wird nichts aus; darfs ihm auch niemand führnehmen, er wollt denn die Sach noch in ein grösser Gewirre treiben. Dazu mag ich nit leiden Regel oder Maasse, die Schrift auszulegen; dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nit soll noch muss gefangen sein" („quod (verbum Dei) libertatem docet omnium aliorum (scl. verborum)": De Wette a. a. O. Bd. 1, S. 504, 513. Ueber dieses Schreiben siehe noch unten.

[91]) De Wette: Bd. 2, S. 78.

[92]) De Wette: Bd. 2, S. 86. Hier macht L. zu der oben (S. 186f.) angeführten Stelle den Zusatz: „Solch Licht und Wahrheit wollen sie (die Papisten) uns gern verdunkeln und haben erfunden fidem implicitam et fidem explicitam, das ist, einen eingefalteten und ausgefalteten Glauben: sprechen, der gemeine Mann habe den eingefalteten Glauben, sie aber als unsere Meister den ausgefalteten. Und ist beides erlogen: sie konnten auch nit einen Artikel des eingefalteten Glaubens anzeigen. Denn wo ist doch klärer geschrieben, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hab, Christus geboren von Marien, gelitten, gestorben, auferstanden, und alles, was wir gläuben, denn in der Bibel?"

ein jeglicher muss für sich selbst glauben und Unterscheid wissen zwischen rechter und falscher Lehre. Quia quicunque crediderit, salvus erit". [93]) Die Christen sind demnach im freien Glauben die eigentlichen Schriftgelehrten, dagegen „die Gelehrten die Verkehrten". [94]) In diesem Geiste unternimmt er zweifellos auch die Uebersetzung der Bibel, um sie zum Gemeingut Aller zu machen, [95]) obschon er bald den pädagogischen Zweck in den Vordergrund stellt, dass die Christen durch das Versenken in die Schrift ihren Glauben auszubilden, sich über denselben aufzuklären haben. [96]) So ist es deutlich, dass die Hervorhebung der alleinigen Schrift-Wahrheit mit der polemischen Stellung des freien Glaubens der äusseren kirchlichen Auktorität und Ueberlieferung gegenüber zusammengehört. [97]) Dem Papst Hadrian VI. ruft Luther noch 1523 in

[93]) De Wette-Seidemann: a. a. O. Bd. 6, S. 31.

[94]) De Wette: Bd. 2, S. 98f.

[95]) Vgl. a. a. O. S. 115f., 123f.

[96]) Vgl. den Anfang der Vorrede auf das N. Testament vom Jahre 1522: Erl. A. Bd. 63, S. 108f.; u. Walch: 18, S. 1637. Auch Melanchthon fasst die Sache 1521 so, dass die H. Schrift uns deutlich die Glaubensartikel vorschreibe; vgl. dessen Apologie Luther's gegen die Pariser Theologen: Luth. opp. l. v. a. VI, S. 61f. Er sagt dann aber auch: „At dissentit (Luth.) a Scripturae expositione, quae hactenus per Patres, per Concilia, per Scholas recepta est. Haec est, ut video, controversiae summa"; und so lässt er nun folgerichtig die Schrift schon sich selbst auslegen „Proinde dabitis mihi, certam esse Scripturae sententiam et perspicuam, ita ut ipsa, si quis alicubi locus est obscurior, sese exponat, praesertim in iis, quae sciri credique voluit sanctus Spiritus" (S. 62). Als das neue dogmatische (Material) Princip giebt er hier auch nicht die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an, sondern die Leugnung des freien Willens an (S. 63, 74, besonders S. 76).

[97]) So versteht auch der Erzbischof von Trier die von Luther zu Worms ausgesprochenen Grundsätze: „Quid enim attinet", sagt er letzterem, „novam disputationem celebrare de rebus per tot secula ab ecclesia et Concilio condemnatis, nisi forte cuivis de quocunque ratio redenda est" (a. a. O. S. 14). Noch viel später, in der Auslegung der Genesis sagt Luther: „Si enim solus essem in toto orbe terrarum, qui retinerem verbum,

keinem anderen Sinne zu: „Ist's nicht Sünde und Schande, dass der Papst, der über alle Christen Meister sein will, nicht mehr zu sagen weiss, denn also: Der Luther will allein klug sein, sollten wir mit so viel unserer Vorfahren geirret haben. Weibisch, kindisch, mönchisch und sophistisch Klagen sind das. Ein Papst sollte Schrift führen, und tapfer daher also sagen: Siehe da, hier stehet Gottes Wort, also und also hat Luther wider Gottes Wort geredet.... Unser Gott heisst ja nicht Gewohnheit, sondern Wahrheit; und unser Glaube gläubt auch nicht auf Gewohnheit, sondern an die Wahrheit, die Gott selbst ist".[98])

Die weitere Darstellung der Lehre Luther's von der Schrift behalten wir einem anderen Abschnitt vor.

solus essem ecclesia et recte judicarem de reliquo toto mundo, quod non esset ecclesia": opp. exeg. II, S. 243.

[98]) Erl. Ausg. Bd. 64, S. 419.

Die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen".

Unsere bisherigen Ermittelungen machen es nicht zweifelhaft, dass der entscheidende Bruch Luther's mit dem Papstthum und der ganzen römischen Kirche, welcher jede Vermittelung und Versöhnung ausschloss, in der Idee des Glaubens lag. In ihr trat dem absoluten Anspruch der äusseren Gemeinschaft oder überhaupt der Kirche der Protest der wenigstens mit demselben Rechte vertretenen Absolutheit der Innerlichkeit und Persönlichkeit entgegen. Und Alles, was das Christenthum und namentlich das N. Testament an Momenten enthält, die zur Befreiung der letzteren im Interesse der wahren Frömmigkeit dienen, musste unserem Theologen zur Begründung dieser Ansicht willkommen sein. Der Gedanke der inneren Freiheit des Subjektes war denn jetzt das Centrum seiner religiösen Weltanschauung; ihn verherrlichte er auch bald nach der Leipziger Disputation durch eine seiner berühmtesten und anregendsten Schriften; wir meinen den im Oktober 1520 in deutscher und lateinischer Sprache erschienenen Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen". Es ist bekannt, dass er denselben auf Veranlassung von Miltitz dem Papste widmete und mit einem Begleitschreiben überschickte,[1] aber nicht als Papst, sondern als seinem christlichen Mitmenschen. Auf dem Fundamente voll-

[1] Vgl. Köstlin: Martin Luther, Bd. 1, S. 382ff.

kommener Unabhängigkeit, die er sich durch seine schweren Kämpfe errungen, bietet er jetzt die Hand zum Frieden. Dergestalt ist unsere Schrift in der friedlichsten Form doch der schärfste Protest gegen das göttliche Recht des Papstthums; und dieser ist um so schneidender, als Luther es nicht mehr für nöthig hält, sich dafür in heftiger Polemik zu ereifern. In dem stolzen Bewusstsein des unentreissbaren Sieges, nachdem die päpstliche Bannbulle völlig machtlos an seinem religiösen Selbstbewusstsein abgeprallt war, ergreift er die Feder. Man kann das Werkchen geradezu den Siegeshymnus nennen, den unser Reformator nach der innerlich und zum Theil auch schon äusserlich gegen Rom gewonnenen Geistesschlacht in frommer Begeisterung anstimmt.

In jenem Schreiben an Leo X.[2]) giebt er zum Schluss den Zweck des Traktates als Darstellung der „Summa eines christlichen Lebens“ an. Daraus, wie aus der Ueberschrift und dem allgemeinen Inhalte des Buches selbst vermuthet man, dass es sich hier wesentlich um eine Darlegung der Grundzüge der neuen evangelischen Ethik oder der sittlichen Natur des reformatorischen Glaubens handelt. In dieser Weise ist es auch schon längst verstanden worden:[3]) und neuerdings hat namentlich Ritschl den Werth des Traktats als einen eminent ethischen hervorgehoben.[4]) Bedingter hat Pfleiderer darin wenigstens nur das ethische Princip des evangelisch gereinigten Christenthums, nicht aber dessen folge-

[2]) Dieses Schreiben deutsch und lateinisch bei De Wette: a. a. O. Bd. 1, S. 497 ff.

[3]) Vgl. Reinhard: System der christlichen Moral, 4. Aufl., Bd. 1, S. 176. Früher hatte sich schon Plank dahin geäussert, dass der Zusammenhang von Glaube und Werken in diesem Buche so vortrefflich und deutlich ausgeführt werde, „dass es unbegreiflich ist, wie Luthern jemals der Vorwurf gemacht werden konnte, dass seine Lehre vom Glauben dem thätigen Christenthum nachtheilig sei“: Geschichte der Entstehung u. s. w. des protestantischen Lehrbegriffs, 2. Aufl. 1791, Bd. 1, S. 319.

[4]) Ritschl: Die christl. Lehre von der Rechtf., Bd. 3, S. 147 ff.

richtige Durchführung gefunden.[5]) Nach dem, was wir über das Wesen des von Luther vertretenen Glaubens festgestellt haben und in Erwägung, dass in unserem Traktat Alles auf dem Grunde dieser Idee ruht, werden wir jene Auffassungen, besonders die von Ritschl betonte, nicht ohne Bedenken hinnehmen. Das Gewöhnliche ist es auch, in demselben vornehmlich die Kennzeichen einer mystischen Anschauung zu finden.[6]) Wir werden uns der letzteren Erklärungsweise anschliessen können, ohne zu bestreiten, dass diese Mystik nicht nur auf die Ausbildung evangelischer Frömmigkeit, sondern auch in ethischer Hinsicht maassgebend gewirkt hat. So vermögen wir uns auch Baur's Charakteristik dieser Schrift vollständig anzueignen, der in ihr des Reformators innerste positive Ueberzeugung, die ihn im Kampfe mit Rom bewegte, ausgedrückt sieht.[7]) Wir werden jedoch dabei in Erwägung ziehen, dass Zeller die gesammte Geistesentwickelung des deutschen Volkes in Philosophie und Religion, in der Reformation wie im Humanismus und in der Blüthe der Dichtung des 18. Jahrhunderts als Idealismus und Mystik bezeichnet hat; dass seiner Ansicht gemäss keine philosophische Erscheinung vorhanden, „die so specifisch deutsch wäre, wie die Mystik eines Eckhart und Böhme"; dass, wie er meint, auch die deutsche Reformation im Unterschiede von der schweizerischen, französischen und englischen, den Trieb einer nach aussen wirkenden Thatkraft vermissen lässt, dass sie sich

[5]) O. Pfleiderer: Moral und Religion, Leipzig 1872, S. 120 ff.

[6]) Vgl. Köstlin: Luther's Theol., Bd. 1, S. 362 f. Er sieht z. B. in der fraglichen Schrift eine Darstellung des Heilsglaubens und der Einheit mit Christus „in umfassendem mystischen Zusammenschauen". Etwas mehr hebt er in der Biographie Luther's (a. a. O.) die ethische Bedeutung des Traktates hervor. Dorner erblickt darin die Sammlung des Besten, „das in der Kirche, besonders in der Mystik zerstreut war", ja den edlen Wein „reinster Mystik" wie auch den ungetrübten Spiegel eines kindlichen Gemüthes; vgl. dessen: Gesch. der prot. Theol., S. 101, 108. Schenkel wiederum findet darin einen bedeutend mystisch-katholischen Bestandtheil: Wesen des Prot., 2. Aufl., S. 395 ff.

[7]) F. Chr. Baur: Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 49.

vielmehr nur mit dem eigenen Herzen und Glauben beschäftigt, den äusseren Erfolg dagegen in selbstverzichtender Ergebung Gott anheimgestellt hat.[8]) Diese Eigenthümlichkeit eignet aber keinem Werke Luther's in hervorragenderem Maasse als dem in Rede stehenden, und es wird unmöglich sein, die darin entwickelte Ethik von diesem Einfluss freizusprechen.

Aus diesem Grunde stimmen wir auch einer jüngst von A. Baur über dasselbe veröffentlichten Arbeit, in ihrem fast unbedingten Lobe nicht ohne weiteres bei.[9]) Wir wollen nicht leugnen, dass sich in der Schrift von der Freiheit, wie hier behauptet ist, eine Vermählung deutscher Eigenthümlichkeit mit dem Christenthum offenbart. Aber es scheint uns doch noch einiges daran zu fehlen, dass sie „die Neugeburt des deutschen Volksgenius, die Verklärung des deutschen Gemüthes durch's Christenthum“ in's Licht stelle, oder dass sie, wie ebenfalls gesagt wird, den Beweis liefere, dass „das Christenthum und das deutsche Volk innerlich in einer unzertrennlichen Seelengemeinschaft organisch durch gegenseitige Verklärung nun gereinigt und durchdrungen waren“. Diese Beurtheilung ist selbst von einem gewissen Idealismus nicht freizusprechen. Man erkennt dieses schon daraus, dass A. Baur, im Anschluss an Heinrich Rückert's geistreiche Skizze des Lebens Luther's, in unserer Schrift sowie in der an den christlichen Adel deutscher Nation den ewigen Abfall des deutschen Volkes von Rom besiegelt sieht.[10]) Das wird ja durch die einfache Thatsache des sogenannten Kulturkampfes widerlegt. Hat doch

[8]) Zeller: Gesch. d. deutsch. Philos., S. 915ff.

[9]) A. Baur: Luther's Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen nach Entstehung, Inhalt und Bedeutung dargest. u. entwickelt, Zürich 1876. Diese Arbeit ist zwar in vieler Hinsicht unreif, doch ist an ihr die Begeisterung für ihren Gegenstand zu rühmen; sie verlangt Beachtung, weil sie durch ein Vorwort von Alex. Schweizer empfohlen ist. Vgl die im ganzen richtige Kritik dieses Buches von Lemme: Jahrbücher für deutsche Theol., Jahrg. 1878 (Bd. 23), Heft 1, S. 150ff.

[10]) A. Baur: a. a. O. S. 4ff.

Rückert gerade in des Reformators Stellung zur deutschen Nation als solcher auf einen tragischen Zwiespalt zwischen seinen Hoffnungen und deren Erfüllung hingewiesen.[11] Noch bedenklicher ist jedoch die nicht minder mit jener Auffassung in Verbindung gesetzte Meinung, dass das Christenthum in specifischer Weise die den Deutschen eignende Religion sei, dass mithin unser Volk als ein neues Israel zu betrachten wäre. Die neuesten Ereignisse haben uns von solcher Ueberhebung vielleicht geheilt. Dergleichen Urtheile sind jedoch um so gefährlicher, als sie bei dem Eintreten ungünstiger Erfahrungen leicht in ihr Gegentheil umschlagen. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Fragen hier weiter zu erörtern. Wir haben nur den Umstand zu beachten, dass man an die uns beschäftigende Schrift Luther's so kühne und weittragende Annahmen geknüpft hat, die uns zu einer um so besonneren und gründlicheren Prüfung unseres Gegenstandes auffordern.

Die ganze Abhandlung zerfällt in zwei Haupttheile; der erste thut dar: wie der Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan, der andere: wie derselbe ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan sei. Ohne Frage liegt aber in dem ersten Theil der Schwerpunkt des Ganzen. Jene Freiheit erscheint nun zunächst, wie wir es kaum anders erwarten, als Lösung von jeder kirchlich

[11]) Vgl. Heinrich Rückert: Martin Luther, Neuer Plutarch, herausgegeben von R. Gottschall, Bd. 1, S. 1ff. Hierzu liefern Luther's eigene Aeusserungen zahlreiche Illustrationen. Die Unreife der grossen Masse seines Volkes erwähnt er bereits in der deutschen Messe vom Jahre 1526 derartig, dass er an keine Volkskirche, sondern vielmehr an eine Missionskirche denkt; vgl. Walch, Bd. 10, S. 271ff. Das sind keineswegs Ergüsse einer grämlichen Altersstimmung. Hoffnungsloser spricht er sich dann 1530 über den religiös-sittlichen Zustand des Volkes in der Predigt, „das man solle Kinder zur Schule halten", aus: Walch, Bd. 10, S. 531. In das Alter gehören allerdings die düsteren, den jüngsten Tag herauf beschwörenden Bilder, wie sie uns z. B. aus der „Vermahnung zum Gebet wider die Türken" im Jahre 1541 entgegentreten: Walch, Bd. 20, S. 2741. Vgl. hierzu: Köstlin: Martin Luther, Bd. 2, S. 466ff.; und weiter unten.

bindenden Auktorität. Im Gegensatz zu letzterer handelt es sich lediglich um die persönliche Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit. Neu ist es jedoch, dass sich dieses Princip jetzt nicht mehr durch eine polemische Stellung zur Papstkirche, sondern als religiöse Wahrheit und Nothwendigkeit schlechthin oder als Ausdruck und Ausfluss des reinsten Christenthums überhaupt begründet. Der rechtfertigende Glaube wird hierdurch seinem innersten Wesen nach als persönlicher Glaube dargethan, der unmittelbar mit der Rechtfertigung vor Gott jene absolute Freiheit verbindet. Der Glaube ist jetzt auch nicht mehr bloss in der Art eines einzelnen sakramentalen Aktes und insofern zugleich als kategorischer Imperativ vorgestellt; ebenso wenig scheint er nur eine gute Meinung von Gott und dessen Offenbarung in Christo zu sein. Er zeigt sich als ein geistiger Lebens-Zustand des Menschen, mit einem Wort als Immanenz der Gnade und Gerechtigkeit oder auch des heilsamen Wortes Gottes und endlich Christi selbst in der Person des Frommen. Luther geht zwar von dem selbstständigen, äusseren Dasein des Wortes Gottes aus, leugnet also dasselbe, wie nicht zu übersehen ist, an und für sich durchaus nicht; aber dem Gläubigen hat es sich in eine in's Innere aufgenommene Nahrung und Kraft, in das Lebensprincip der Seele umgesetzt. Und das gilt mithin auch für den Hauptinhalt des Wortes, d. h. für Christum, seine Person und sein Werk.[12]) Der Glaube ist dann folgerichtig nicht äussere Anschauung des Wortes, sondern Besitz desselben, der die subjektive Verwendung einschliesst.[13]) Aus diesem

[12]) Luth. opp. l. v. a. IV. S. 221 f.; Erl. Ausg. Bd. 27. S. 177 f. Indem wir durchweg sowohl den lateinischen als den deutschen Text berücksichtigen, lassen wir den Streit, welchem der Vorzug gebürt, auf sich beruhen. Offenbar ist die deutsche Arbeit mehr aus einem Gusse, dafür aber mystischer gehalten, während die lateinische mehr theologische Reflexion, dafür aber auch deutlichere Widersprüche aufweist.

[13]) „Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi Dei, Rom. 10" (a. a. O.). Die deutsche Ausgabe fasst in dem parallelen Passus den Glauben etwas äusserlicher.

Grunde aber hat er grade in seiner höchsten Lebendigkeit mit erst nachfolgenden, auf äusseren Bestimmungen ruhenden Werken schlechterdings nichts mehr zu thun. [14])

Wort und Glaube des Heiles, die wir ja schon bisher stets aufeinander angewiesen sahen, lassen sich schwerlich enger und unauflöslicher verknüpfen, als es hier der Fall sein soll. Beides füllt die Seele gänzlich aus, die in Folge dieser Verbindung wie ein vom Feuer durchglühtes Eisen leuchtet; [15]) oder sie erscheint von dem Gnadenwort so durchdrungen, dass sie durch seine Kraft gleichsam ganz berauscht ist. [16]) Dennoch bleibt Luther bei dieser praktischen und zugleich mystischen Auffassung des Glaubens nicht stehen. Er stellt ihr nämlich ein zweites Geschäft desselben, das er auch dessen zweite Tugend nennt, an die Seite. Und diese ist wesentlich theoretischer Natur, sie besteht in der Erkenntniss und Anerkenntniss der absoluten Güte Gottes. Die lateinische Bearbeitung macht dieses deutlicher als die deutsche zu einem integrirenden Bestandtheil des Wesens des Glaubens, während man nach der deutschen an eine besondere Voraussetzung desselben denken kann, von der es zweifelhaft bleibt, wie sie sich zum Glauben selbst verhält. Dieses Erkennen Gottes, welches auch hier als (summa) opinio bezeichnet wird, gilt dann, was uns an oben gefundenes erinnert, als der zureichende Grund und Inhalt des eigentlichen religiösen Handelns, d. h. der realen

[14]) „Verum haec fides subsistere prorsus non potest cum operibus, hoc est, si per opera (quaecunque sunt) simul justificari praesumus; hoc enim esset in duas partes claudicare, Baal adorare et manum osculari, quae est iniquitas maxima, ut Job ait“: a. a. O. S. 222. Der Gedanke klingt dabei mit, dass doch der Glaube ein inneres Werk sei, sofern an sein Entstehen im Menschen gedacht ist. Das geschieht aber weniger in dem konciser gefassten lateinischen als in dem deutschen Text, in dem allerdings der Glaube als das einzige Werk und als Uebung gefasst wird; vgl. a. a. O. opp. l.: S. 222f.; Erl. A.: S. 178f.; auch unten.

[15]) Opp. l. S. 225; Erl. A. S. 181.

[16]) Opp. l. S. 225; E. A. S. 181.

Gottesverehrung.[17]) Hiermit ist die Linie des Immanenzstandpunktes überschritten. Gott erscheint in seiner erhabenen Güte ausser und über uns, und es handelt sich für uns darum, ihm unsere Zweifel an seiner absoluten Güte gleichsam gottesdienstlich zu opfern. Aus solchem Verhältniss geht indessen das wesentliche Thun wiederum nur als ein negatives, d. h. als Hingabe unserer Eigenheit hervor. Es entsteht auch wieder ein religiöser Imperativ, aber in einer im Vergleich zu dem früheren umfassenderen, das ganze Wesen Gottes betreffenden und auch nicht mehr rein kategorischen Gestalt. Denn es scheint sich in diesem Zusammenhange eine reale Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch ergeben zu sollen, die aus der Auffassung des Glaubens als eines wirklichen Denkens und Meinens hervorgeht. Denn verknüpft unser Traktat nun eben hiermit die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, so erscheint diese als eine Art Belohnung für jene praktische Theorie, so dass dieser Glaube, als menschliches Werk gedacht, ein gewisses Verdienst vor Gott durchaus nicht ausschlösse.[18])

Wir sehen freilich, dass Luther über diese Vorstellungen schnell hinwegeilt. Sie können ihm also entweder an sich oder in der Form, in der sie hier auftreten, von keiner entschei-

[17]) E. A. a. a. O.; opp. l. S. 226: „Quid possumus tribuere ulli majus, quam veritatem et justitiam et absolutam bonitatem“. „Sic anima, dum firmiter credit promittenti Deo veracem et justum eum habet, qua opinione nihil potest Deo praestantius tribuere. Hic enim summus cultus Dei est, dedisse ei veritatem, justitiam et quidquid tribui debet ei, cui creditur“. Ueber den Glauben als opinio vgl. oben S. 174. Das Wesen Gottes als Güte zu setzen erscheint hier wie eine sittliche Aufgabe; vgl. oben S. 150 ff.

[18]) Opp. l. S. 227: „Ubi autem Deus videt, veritatem sibi tribui et fide cordis nostri se honorari tanto honore, quo ipse dignus est: rursus et ipse nos honorat, tribuens et nobis veritatem et justitiam propter hanc fidem. Fides enim facit veritatem et justitiam, reddens Deo suum, ideo rursus reddit Deus justitiae nostrae gloriam. Verum est enim et justum, Deum esse veracem et justum, et hoc ei tribuere et confiteri, hoc est, esse veracem et justum“; vgl. E. A. S. 182; oben S. 170, Anm. 1, S. 150 ff.

denden Wichtigkeit gewesen sein. Nach der deutlicheren Stoffeintheilung der lateinischen Abhandlung gelangt er jetzt zu einem dritten Moment, einer dritten Gnade des Glaubens, die unbedingt zum immanenten Standpunkt zurückführt. Hier handelt es sich um das unmittelbare Leben des Evangeliums in der Seele des Frommen, welches mit der Immanenz Christi in ihr zusammenfällt. Hier ergiebt sich die unmittelbar persönliche Einigung derselben mit ihrem Erlöser, wie sie in dem lieblichen Bilde einer bräutlichen Vermählung und einer vollkommenen Gütergemeinschaft ausgeführt wird. Der Glaube bildet dann das Band zwischen beiden, indem er selbst an beiden Antheil hat; er ist der Brautring, den Christus der Seele als Siegel der unauflöslichen Vereinigung anheftet. Bei dieser Gütergemeinschaft nimmt Christus alle Sünde und Unvollkommenheit des Menschen auf sich; so jedoch, dass dadurch kein Schatten auf das bräutliche Glück des gläubigen Herzens fällt; denn diese Mängel erregen auch in Christo keinen wirklichen Kampf, sondern sind in ihm von vornherein besiegt und gänzlich verschlungen, vermöge der absoluten Vollendung und Allmacht nämlich, die ihm als persönlicher Offenbarung Gottes zukommt. Diese Vollkommenheit des als Sieger vorgestellten Christus geht nicht minder unmittelbar durch den Glauben in die fromme Seele ein und durchdringt sie vollkommen. So sind alle unsere Sünden durch die Geistesgemeinschaft mit Christo aufgehoben (absorpta), wogegen uns nicht allein seine Gerechtigkeit, sondern auch die Erlösung vom Tode zu Theil geworden ist, so dass wir auch im persönlichen Besitze des höchsten Gutes, d. h. des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit sind.[19])

Geht Luther dabei nun auch auf die Vorstellung ein, dass Christus vermöge eines Kampfes mit der Sünde, dem Tode und

[19]) Opp. l. S. 277 ff.; E. A. S. 182 ff. Zu bemerken ist, dass die deutsche Ausgabe auf den Glaubenszustand nicht selten den Begriff Frömmigkeit, die lateinische dagegen allein den der Gerechtigkeit anwendet.

der Hölle diese Feinde des menschlichen Geschlechtes vernichtet, so zweifelt man, ob sich das auf den geschichtlichen Christus beziehen soll, der also schon in der Vergangenheit dem Guten durch Kampf zum Siege verholfen hat, so dass wir uns dieses Werk jetzt nur im Glauben historisch anzueignen und es von aussen auf uns zu beziehen hätten. Das entspricht jedoch nicht dem herrschenden Gedankengang. Die Unmittelbarkeit der Anschauung wäre damit beeinträchtigt. Wir müssten dann zum historischen Christus ein anderes Verhältniss als zum idealen (erhöhten) suchen; und die Sünde wie das Uebel wären nicht in derselben Weise in uns und an uns überwunden, als sich uns der erhöhte, allmächtige, gottgleiche Christus innerlich mittheilt. Der lateinische Text, der nur etwas hierüber mittheilt, weist uns aber darauf hin, dass das Werk des historischen Christus lediglich als Bild oder Maassstab dessen anzusehen ist, was der erhöhte und lebendige in persönlicher Gemeinschaft mit und in uns leidet und thut. Das reale sittliche Leiden bleibt freilich nichtsdestoweniger ein verschwindendes Moment; denn es spielt eine andere Rolle in der wirklichen Geschichte als in diesem kaum als Entwickelung zu denkenden inneren Vorgange. So liegt in dem Blick auf den allmächtigen Erlöser der mystische Gedanke der Nichtrealität des Bösen in der That wieder nahe genug. Im Gegensatz hierzu fühlte daher unser Theologe bei der sorgfältigen Ausarbeitung des lateinischen Traktates das Bedürfniss, auch Kampf und Leiden zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Da diese Vorstellungen indessen mit dem Grundton der ganzen Schrift wenig harmoniren, so trägt diese Korrektur zur Aufklärung der Sache wenig bei. Einfacher verfährt die deutsche Ausgabe, welche die Anspielung an das Leiden des geschichtlichen Christus ganz fortlässt und seine Frömmigkeit nur für unüberwindlich und allmächtig erklärt. Sind wir also mit ihm im Glauben eins, „so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark".[20])

[20]) Opp. I. S. 228; E. A. S. 183.

Dass ein solcher Glaube aber frei und umsonst alle Gebote Gottes erfüllt, ist ja dann selbstverständlich. Damit hebt sich auch hier das Hauptgebot der wahren theoretischen oder praktischen Gottesverehrung als solches, insofern es nämlich ein menschliches Werk fordert, im Grunde wieder auf. Wir sind also erlöst von allen Verbindlichkeiten, Aufgaben und äusseren Werken; nichts hindert die absolute Freiheit eines Christenmenschen, der im Glauben Alles besitzt oder vermag.[21]) In diesem Sinne werden uns sodann die Christen als ewige Priester geschildert; als siegreiche Könige, frei von aller äusseren, feindlichen Gewalt, erhaben über alle kirchlichen Formen und Gesetze, allmächtig durch den Geist; als Herren der Welt und aller Dinge; nicht weniger als sittlich vollendete Wesen, die vollkommen heilig, fromm und gerecht und endlich auch bereits schlechthin selig sind.[22]) In dieser glückseligen Sabbats-Stimmung kann folgerichtig die Streittheologie keine Stätte mehr haben;[23]) und nur an einzelnen Punkten erinnert Luther an seine reformatorischen Kämpfe: so in der Ablehnung der guten Werke im Gegensatz zum Glauben,[24]) oder in der Verdrängung des römischen Priesterthumes durch das wahrhaft geistige des Christenmenschen, das mit keiner geistlichen Herrschaft bestehen kann. An die Stelle des kirchlichen Priesterthums wird der Dienst am Evangelium oder das Amt der öffentlichen Predigt und Gottesdienstleitung gestellt.[25])

Für eine Anerkennung des Gesetzes oder der Busse war hier begreiflicherweise wenig Gelegenheit. Luther verzichtet

[21]) Opp. l. S. 229; E. A. S. 184. Die Werke nennt er hier todte Dinge oder „res insensatae".

[22]) Opp. l. S. 230ff.; E. A. S. 184ff.

[23]) Man kann daher A. Baur zustimmen, der die Ansicht ausspricht, der Reformator wolle in dieser Schrift „etwas durch und durch positives geben", so dass die sich daneben noch findenden polemischen Auslassungen nur als selbstverständliche und beiläufige Folgerungen zu betrachten seien: a. a. O. S. 3ff., 12f.

[24]) Siehe die oben angeführten Stellen.

[25]) Opp. l. S. 233; E. A. S. 186f.

denn auch ausdrücklich darauf, die Busse aus dem Glauben abzuleiten. Dass seine Vorstellungen von letzterem zu diesem Verzicht hindrängten, haben wir ja schon gesehen. Charakteristisch ist aber, dass er jetzt Busse und Gesetz bei flüchtiger Erwähnung lediglich negativ zu fassen vermag und sie, da er ihren Werth nicht gerade abzuleugnen gedenkt, nur als negativ wirkende Vorstufe oder Vorbereitung der Gnade denken kann. Auch hat er fast nur vor ihrer Ueberschätzung und einseitigen Behandlung zu warnen; sie sind ihm um des Glaubens willen da; ohne die Predigt vom Glauben seien es eitel teuflische und verführerische Lehren. Das hindert ihn freilich nicht, das Gesetz ein Wort Gottes zu nennen, welches das A. Testament bildet.[26]) Da aber der Christenmensch im Evangelium und das Evangelium in ihm lebt, so ist das Gesetz eine für ihn gänzlich überschrittene Stufe; er sieht es gleichsam zu seinen Füssen liegen. Nicht handelt es sich etwa um einen rechten Gebrauch oder um den Missbrauch desselben; es wird an sich selbst als teuflisch bezeichnet. Die Anklänge an den dogmatischen Dualismus Augustin's verlieren sich also selbst auf der Höhe dieses positiven Idealismus nicht vollständig.[27]) Weil jedoch auch die blosse Erinnerung an Gesetz und Busse den hier herrschenden Frieden zu stören droht, berührt unser Theologe diese Punkte nur flüchtig, um wieder in das Gebiet der Freiheit und des Evangeliums zu gelangen. Dauernd haftet ihm nur die Predigt von Christo; und sie ist der Rücksicht auf das Vergangene enthoben, da sie durch und durch neubildend auf das Innere des Menschen wirkt.

So zeigt sich nun der Glaube als ein innerlich schöpferisches, die christliche Person konstituirendes Princip.[28]) Hierin

[26]) Opp. l. S. 224; E. A. S. 180. 194.

[27]) Vgl. oben S. 153f.

[28]) Opp. l. S. 235: „Interior enim homo conformis Deo et ad imaginem Dei creatus per fidem et gaudet et jucundatur propter Christum, in quo tanta sibi collata sunt bona, unde et hoc solum negotii sibi habet, ut cum gaudio et gratis Deo serviet in libera caritate“.

aber kann man auch den gerühmten ethischen Charakter unserer Schrift erblicken; denn sie nimmt ja an, dass die Glaubensgewissheit uns über den Kampf zweier fremder und gleichberechtigter Schicksalsmächte hinaushebt, indem sie unsere Person als solche mit der Gnade Gottes und dem Heil in Christo wesentlich und unauflöslich verknüpft. Um diess zu ermöglichen, wird jedoch der Mensch in zwei grundverschiedene Theile auseinander gelegt: in einen geistlichen und innerlichen, der sein Seelenleben bildet, in welchem auch der Glaube als neues Leben seinen Sitz hat; und in einen äusserlichen und sinnlichen, der dem neuen Personleben fremd gegenübersteht. So werden zweierlei Daseinsweisen oder Naturen im Menschen vorausgesetzt und ihre Annahme durch den ganzen Traktat durchgeführt. Wird aber aller Werth auf die sich an die Person und persönliche Entscheidung wendende Predigt des Evangeliums gelegt,[29]) so zeigt sich im Glauben an Christus und sein Wort trotz jener Theilung des Menschen „die Person genugsam fromm und selig".[30]) Umgekehrt begründet sich das Verderben der Person nur im Unglauben. Ist die Person vollkommen, so folgen, wird angenommen, die entsprechenden Lebensäusserungen: wie in jeder Kunst der treffliche Meister auch nothwendig treffliche Werke hervorbringt; oder wie die Früchte sich nach der inneren Art und Natur des Baumes richten und gestalten müssen.[31]) Es hat also die gläubige Persönlichkeit, wie es scheint, durch nichts gehindert, vollkommen freie Fahrt; nichts soll dem im Wege stehen, dass sie sich nach allen Seiten hin frei äussert.[32])

[29]) Opp. l. S. 234; E. A. S. 187.

[30]) Opp. l. S. 238f.: „solam fidem esse, quae ex mera Dei misericordia per Christum in verbo ejus personam digne et sufficienter justificet et salvet, et nullo opere, nulla lege Christiano homini opus esse ad salutem"; vgl. E. A. S. 192f.

[31]) E. A. S. 191f.; opp. l. S. 238f.

[32]) E. A. S. 196. Die gleichlaufende Stelle im latein. Traktat lässt aber vorsichtiger Weise diesen Gedanken aus und warnt statt dessen vor dem Werthlegen auf das Aeussere: opp. l. S. 250f.

Auch von einem inneren Kampfe mit der Sünde kann selbstverständlich nicht mehr die Rede sein. Im Gegentheil dürfen wir uns überzeugt halten: „dass alles, was wir thun, dass es vor Gottes Augen angenehm und erhört sei“.[33]) Sündlosigkeit war ja auch ein Attribut der Christum in sich tragenden gläubigen Seele; und das hören wir zu dieser Zeit gelegentlich auch in einem anderen Zusammenhange.[34]) Unser vollkommenes Leben beruht mithin nicht allein auf einem idealen göttlichen Urtheil, dem die Hoffnung der sittlichen und wirklichen Erneuerung zur Seite geht, noch ist es ein nur mystisch in Gott verborgenes Sein, sondern es erscheint als über den Begriff blosser Zurechnung hinausgehoben und in unserem Inneren und nach dem Kern unseres Wesens wahrhaft vorhanden, daher auch uns selbst und der Welt vollständig offenbar oder sich fort und fort offenbarend.

An diesem Punkte aber, wo es gilt die Realität dieses Christenlebens nachzuweisen, drängt sich dem Beobachter nun doch eine unverkennbare Einseitigkeit des hier entrollten Bildes auf. Nicht Benutzung und Durchdringung des äusseren Lebens durch die Kraft der neuen Persönlichkeit sondern eine absolute Erhabenheit über dasselbe ist das Ergebniss dieser ganzen Anschauung. Wie der Gläubige von allen Gesetzen und äusseren Werken befreit ist, so heisst es auch, dass überhaupt nichts äusseres, kein heiliges Ding, keine kirchliche Ceremonie, kein Thun oder Lassen zur Seligkeit des Menschen etwas beitrage. Nicht einmal das Beten oder irgend eine Gedankenarbeit sei von Nöthen. Nur das reine Evangelium ist ausgenommen.[35])

[33]) E. a. S. 187; opp. l. S. 234.

[34]) Vgl. die mit unserem Traktat ziemlich gleichzeitige und an ihn erinnernde kleine Schrift: „tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis“, die Luther seinem erkrankten Kurfürsten widmete. Dort heisst es u. a.: wir sollen uns der Verdienste Christi als unserer eigenen rühmen; und so sei der Christ „omnipotens, omnium Dominus, omnia habens, omnia faciens prorsus sine ullo peccato“: Luth.: opp. l. v. a. IV, S. 130f.

[35]) E. A. S. 177, 179ff.; opp. l. S. 220f., 222ff.; vgl. daraus: „Et ut omnia rejiciamus, etiam speculationes, meditationes et quidquid per animae

Haben wir gehört, dass die freien Christen das höchste Priesterthum und Königthum innehaben, so wird uns nun gelehrt, dass das Reich des christlichen Priesterkönigs nur ein schlechthin geistiges sein könne.[36]) Denn auf Grund der vorausgesetzten Doppelnatur des Menschen wurde die christliche Persönlichkeit nur in die Innenseite oder die Seele des Menschen gelegt. Und zwar ist das kein relativer Gegensatz, so dass der Schwerpunkt des ganzen, nach Leib und Seele aufgefassten Menschen in den von dem christlichen Geiste beherrschten Theil fiele; sondern die Einheit und die Wahrheit der natürlichen Persönlichkeis ist auch hierdurch in Frage gestellt. Allerdings nicht in der Weise, dass er zum positiven Schauplatz zweier sich direkt bekämpfender und die Wage haltender Kräfte gemacht wird; aber doch so, dass der äussere Mensch dem inneren wie ein fremdes, obschon gleichgültiges und untergeordnetes Wesen gegenübergestellt wird. So eignet sich der Geist den leiblichen Faktor nicht als Organ nnd Werkzeug an, um einen ganzen und wirklichen Christen darzustellen, sondern stellt sich zu ihm ganz äusserlich. Und das ergiebt selbst hier eine dualistische Anwendung der Vorstellung des Paulus, dass Fleisch und Blut als (physisches) Princip der Sünde sich dem erlösten Willen gegenüberstellen. Ein solcher Dualismus ist aber ein integrirender Bestandtheil dieser Lehre von der Freiheit. Durch ihn wird gerade auch der s i t t l i c h e Kampf in der Person selbst, wie er aus der realen Beziehung des Geistes auf den Körper entstehen könnte, u n m ö g l i c h gemacht. Theils wird der Leib nur beschäftigt durch das äussere Handeln, da er nun einmal vorhanden ist; theils wird er zurückgedrängt und bezähmt, wenn er den inneren Frieden stören will. Die leibliche Arbeit entbehrt mithin jedes Zweckes. Der Christenmensch ist ja auch

studia geri potest, nihil prodest; una re, eaque sola opus est ad vitam, justitiam et libertatem Christianam, ea est sacrosanctum verbum Dei, evangelium Christi" (S. 222).

[36]) E. A. S. 184ff., opp. l. S. 230ff.

über alles Wollen und Wünschen erhaben; er lebt wie Adam im Paradiese.[37])

Es hat mithin nicht viel zu bedeuten, wenn Luther, von der Betrachtung des inneren zu der des äusseren Menschen übergehend, den nahe liegenden Gedanken eines Fortschrittes des Glaubens erwähnt. Im Grunde handelt es sich doch stets um das Festhalten des gewonnenen Zustandes, höchstens um eine negative Erweiterung desselben durch Abwehr störender Einflüsse. Eine Steigerung der inneren Kraft bleibt in dieser Beziehung etwas zufälliges. Sie kann auf alle Fälle allein von innen her stattfinden.[38]) Man darf daher auch nicht zu viel Gewicht auf die Bilder vom Verhältniss des Meisters zu seinem Werk oder von dem des Baumes zu den Früchten legen; denn Luther will darin nur die absolute Priorität des ersten Gliedes vor dem zweiten, nicht jedoch einen genetischen Zusammenhang beider anschauen. Im Gleichniss vom Baum wäre dieser ohnehin eine physische Nothwendigkeit, so dass es Luther unter

[37]) E. A. S. 188 ff.; opp. l. S. 234 ff.; vgl. u. a.: „dieweil die Seel durch den Glauben rein ist, und Gott liebet, wollt sie gern, dass auch alle Dinge rein wären, zuvor ihr eigen Leib und Jedermann Gott mit ihr liebt und lobt. So geschichts, dass der Mensch seines eigen Leibs halben nit kann müssig gehen und muss viel guter Werke drüber üben, dass er ihn zwinge; und doch die guten Werk nit das rechte Gut sein, davon er frumm und gerecht sei für Gott, sondern thue sie aus freier Liebe umsonst, Gott zu gefallen; nichts darin anders gesucht noch angesehen, denn dass es Gott also gefället, wilchs Willen er gern thät aufs allerbeste“. Die Vorstellung eines inneren sittlichen Kampfes legt A. Baur gegen den Kontext hier ein. Derselbe interpretirt unseren Traktat überhaupt sehr frei. Vgl. A. Baur: a. a. O. S. 41 ff.

[38]) E. A. a. a. O.; Opp. l. a. a. O.; vgl. z. B.: „Christianus per fidem suam consecratus bona facit opera, sed non per haec magis sacer aut Christanus efficitur“. Gesteht L. dann: „quod nondum plene recreati sumus perfecta fide et caritate, quam augeri oportet“, so fügt er hinzu: „non tamen per opera sed per se ipsas“. Wir müssen daher auch hier A. Baur entgegentreten, der (a. a. O. S. 38 ff.) in diesen Gedanken eine sittliche Entwickelung der inneren Freiheit vorgestellt sieht.

Umständen auch deterministisch verwendet werden kann.[39]) Er leugnet indessen hier ausdrücklich: sowohl dass die That irgend eine Rückwirkung auf das handelnde Princip ausübe, als auch, dass es überhaupt eine ethische Beurtheilung der Werke an sich gebe, oder dass ein sicherer Schluss von ihnen auf die Person gemacht werden könne. Demgemäss sind die Werke nicht sowohl Erscheinungen des Inneren als vielmehr nur Schein. So sind sie sittlich auch mehr geduldet als gefordert; sie schaden der selbstzufriedenen Frömmigkeit nicht, wenn man sie nur durch äussere Synthese, weil es Gott gleichsam willkührlich so eingerichtet hat, mit dem Glauben in Verbindung setzt. Und von dieser für das Subjekt zufälligen Forderung der guten Werke, die sich nur als eine fremde Objektivität darstellen, gelangt unser Theologe dann zu jener Behauptung, dass Gesetze und Gebote etwas teuflisches sind.[40])

In Bezug auf den vorliegenden Punkt hat nun auch A. Baur eine Vertheidigung unserer Schrift versucht, die wir jedoch nicht für gelungen erachten können. Luther legt nämlich das Bild Matth. 7, 16—18 irrthümlich nach Maassgabe von v. 15 aus. Dazu bemerkt ersterer, dass sich in der ganzen Stelle Matth 7, 15—21 die beiden Gleichnisse, nach welchen einmal das Aeussere als Schein, sodann als erkennbare Frucht betrachtet wird, widersprechen. Das ist indessen nicht der Fall. Der Sinn der Stelle ist vielmehr der, dass irgend etwas äusseres für sich allein (nach B. Weiss: die blosse Lehre oder die frommen Reden) das Innere nicht kund thut. Es soll im Gegentheil das

[39]) Vgl. oben S. 224f.; de serv. arb. a. a. O. S. 233, 237, 342.

[40]) E. A. S. 191ff.; opp. l. S. 238; vgl.: „Hoc sane verum est, operibus fieri hominem bonum et malum coram hominibus, hoc autem fieri est idem, quod ostendi et cognosci, quis sit bonus aut malus, ut Christus Matth. 7 dicit: Ex fructibus eorum cognoscetis eos. At hoc est totum in specie et extra manet, qua in re plurimi falluntur" (S. 239). Eine deutliche Ausnahme findet sich im Sinne der sonstigen Lehre Luther's freilich im lateinischen Text. Sie liegt wieder in dem Gedanken, dass das äussere Leiden in der sittlichen Unterwerfung unter Gottes Verhängniss und Willen dem persönlichen Glauben zur Bewährung dient: a. a. O. S. 226.

Aeussere auf seinen Zusammenhang mit dem letzteren geprüft werden. Dass es aber einen derartigen Zusammenhang giebt, wird von Jesus dargethan, indem die Rede von dem Bilde der heuchlerischen Kleidung zu dem von dem Baum und den Früchten übergeht. Und eine Prüfung nach dieser Analogie (wie Weiss erklärt, eine Beurtheilung am Maassstabe der Werke) verlangt der Erlöser eben als die Hauptsache. Unser Reformator kehrt indessen das Ganze um und betrachtet die sittlichen Früchte als die Schafskleider, womit sich die Wölfe schmücken.[11]) So scheinen sie der absoluten Gesinnung mehr hinderlich als förderlich sein zu sollen; und wir kommen nur darauf zurück, dass dem Glauben durch seine Lösung vom sittlichen Thun und vom Gesetze der objektiv sittliche Werth und Maassstab gänzlich abgeht. Daher kann es uns nicht auffallen, dass im Jahre 1520 sogar der Gedanke ausgesprochen wird, dass wenn im Glauben eine unsittliche That geschähe, diese keine Sünde wäre.[42])

Doch ehe wir in dieser Hinsicht ein abschliessendes Urtheil über unsere Schrift zu fällen im Stande sind, müssen wir unsere Aufmerksamkeit ihrem zweiten Theil schenken, der von der Dienstbarkeit des Christen handelt. Wie die Freiheit auf dem Innenleben des Menschen ruhen sollte, so gelangt durch die Dienstbarkeit der äussere Mensch zur direkten Geltung; und wie es sich bei jener um den Glauben als um den religiösen Grundbegriff handelte, so kommt jetzt die Liebe, als das nach aussen thätige Princip in Betracht. Daraus ergiebt sich auch, dass jetzt das Verhältniss der Menschen untereinander oder das des Christen zu seinen Nebenmenschen in Frage steht, während

[11]) Vgl. a. a. O.; B. Weiss: Das Matthäus-Evangelium, Halle 1876, S. 215f. Auch Meyer findet nicht, dass jene beiden Bilder sich stören, so dass das eine von ihnen in einen anderen Kontext gehöre. Nur v. 19 hält er, wie auch Weiss, für eingeschaltet; vgl. Meyer: Krit. Exeg. Handb. z. Ev. Matth., 6. Aufl., S. 202f.; A. Baur: a. a. O. S. 28ff.

[42]) Vgl. Luth. opp. l. v. a. IV, S. 337: „Sin in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset“. Eine subjektive Unsittlichkeit ist hiermit nicht vorausgesetzt.

es sich oben um die Beziehung der Einzelpersönlichkeit zu Gott und göttlichen Dingen handelte. In diesen Theil gehört auch die positivere Benutzung und Anerkennung des leiblichen Daseins, welches als Mittel der Gemeinschaft unentbehrlich ist, und von dem wir zugleich vernehmen, dass es den Mitmenschen mehr als uns selbst von Nutzen sei. In ethischer Rücksicht steht hier das Beispiel voran, in welchem wir das innere Leben nicht für uns selbst, wohl aber für andere darstellen.[43]) Im ganzen zeigt sich nun das Liebesverhältniss als direkte Umkehrung der Glaubensfreiheit, d. h. als schlechthinige Abhängigkeit. Es hängt damit zusammen, dass Luther das Wesen der Liebe nicht an und für sich untersucht, sondern nur vom Glauben aus betrachtet. Ihr Maassstab ist daher die durch den letzteren ergriffene Liebe Gottes oder Christi zu uns, nicht aber das Absehen auf ein Verhältniss der Menschen untereinander oder derselben zu Gott, das über den reinen Immanenzstandpunkt hinausginge. So kommt es, dass unsere Liebe zu den Brüdern von vornherein nur ein reines Abbild der göttlichen Liebe sein kann. Wir werden ihnen gleichsam als Stellvertreter Christi gegenübergestellt. Wie letzterer sich zu uns herabgelassen hat, nach Philipp: 2, 1—3; ja wie er sich in uns hineingesenkt hat: so sollen auch wir uns anderen hingeben. Es bleibt aber der wesentliche Umstand zu beachten, dass diese Hingabe vornehmlich unser äusseres Dasein betrifft, nicht religiöse Abhängigkeit unseres innersten Wesens ist. So erscheint die christliche Liebe nur als gänzliche Aufopferung alles äusseren Eigenthumes zum leiblichen und geistlichen Wohl des Nächsten; und soviel ist nicht minder klar: die Liebe ist kein Band der Gemeinschaft zwischen Gleichgesinnten und Gleichgestellten, sie ist kein Princip wahrer und wechselseitiger Freundschaft, sei es der Menschen überhaupt, sei es der Erlösten und Gläubigen.[44]) Das absolute

[43]) E. A. S. 196f., opp. l. S. 241f.

[44]) Opp. l. S. 244f.: „sic fluit ex fide caritas et gaudium in Domino, et ex caritate hilaris, libens, liber animus ad sponte serviendum proximum,

Persönlichkeitsprincip des Glaubens beherrscht mithin des Reformators Vorstellungen so sehr, dass er auch die menschliche Gemeinschaft nur als etwas äusserliches und zufälliges betrachten kann. Wir leben doch unter Menschen, man kann sich dem Verkehr mit anderen nun einmal nicht entziehen: mit diesen Gedanken leitet er seine Lehre von der Liebe ein.[45]) Von diesem Gesichtspunkte aus kann er denn die Liebe als eine dem Gläubigen im Grunde nur negativ erscheinende Grösse einführen. Das, was wir in ihr opfern und hingeben, ist uns eigentlich gleichgültig. Wir entäussern uns in ihr des sinnlichen Lebens; und das erscheint wie die Aufopferung eines hohen Herren, welcher aus dem Füllhorn seines Reichthums das ihm Ueberflüssige ausstreut, ohne dadurch einen Mangel zu empfinden oder ärmer zu werden.[46]) Am Glauben verlieren wir nichts, er kommt dadurch niemals in's Gedränge; wir bleiben stets die Herren aller Dinge.[47]) Verdienstlich sind die Liebeswerke selbstverständlich nicht; nach einem Verdienst zu verlangen, fehlt dem freien Christen sogar die Versuchung. Wäre ein solcher Gedanke nicht grundsätzlich ausgeschlossen, so könnte man eher an ein überverdienstliches Thun denken.

Ist denn aber, so muss man unwillkührlich einwerfen, eine solche Liebe praktisch durchführbar? Hat Luther selbst nach

ita ut nullam habeat rationem gratitudinis, laudis, vituperii, lucri aut damni. Neque enim agit hoc, ut homines sibi demereatur, nec inter amicos inimicosque discernit, nec gratos nec ingratos suspicit, sed liberrime, libentissime dispergit se et sua, sive ea perdat ingratis, sive mereatur. Sic enim et pater ejus facit, omnibus omnia tribuens abundanter et liberrime, faciens solem suum oriri super bonos et malos. Ita filius nihil, nisi gratuito gaudio, quo in Deo per Christum delectatur, tantarum rerum largitore, facit et patitur“.

[45]) E. A. S. 195; opp. l. S. 241 f.

[46]) Opp. l. v. a. S. 242 ff.; E. A. S. 195 f.; vgl.: „Hic clare videmus, vitam Christianorum ab Apostolo in hanc regulam esse positam, ut omnia opera nostra ad aliorum commoditatem ordinentur, cum fidem quisque suam sic abundet, ut omnia alia opera totaque vita ei superfluant, quibus proximo spontanea benevolentia serviat et benefaciat“.

[47]) Opp. l. S. 245.

dieser Regel gehandelt? In der That sieht er sich veranlasst, dem allgemeinen Princip eine wichtige Ausnahme entgegen zu stellen. Sie betrifft namentlich den Papst. Ihn zu lieben kann er sich denn doch nicht entschliessen. Er motivirt diese Ausnahme durch den Satz, dass sich nur die Gutherzigen in in der obigen Weise lieben lassen, dass wir aber den Halsstarrigen entgegen zu treten haben. Es hängt diese Unterscheidung mit der Vorstellung zusammen, dass der Glaube niemals preisgegeben werden darf, und dass die Halsstarrigen principielle Gegner unseres Glaubens sind, indem sie auch unsere Freiheit nicht anerkennen. Obgleich wir an allen kirchlichen und gottesdienstlichen Gemeinschaften und Ordnungen, ja auch am Staate, nicht um unsertwillen, sondern allein um des Nächsten willen Theil nehmen: so vermag Luther auf diesem Gebiete die absolute Innerlichkeit des Glaubens doch nicht durchzuführen. Hier kann ihm die äussere Gemeinschaft allerdings in das innere Princip eingreifen. Daher ist es unter Umständen Pflicht des Glaubens, auch die äussere Gemeinschaft irgendwie zu brechen; in dem Falle nämlich, dass die Glaubensfreiheit absichtlich angetastet wird. Sonst sollen wir uns allen Anordnungen in Kirche und Staat fügen, auch den ungerechten. Wann indessen dieser Zeitpunkt eintrete, oder wer ein nur unschuldiger Gegner, der in dienender Liebe zu schonen ist, oder ein religiöser Feind, ein Halsstarriger sei, das zu bestimmen, scheint lediglich dem subjektiven Urtheil überlassen zu sein. [48]) Hätte aber der Reformator diese Ausnahme nicht gelten lassen, die er übrigens auch nur im lateinischen Text klar formulirt, so hätte ihm Leo X. auf den ganzen Traktat erwidern können, warum er denn über die kirchlichen Missbräuche nicht schweige, sofern seine anders gesinnten Mitmenschen dieselben beizubehalten wünschen. Nehmen aber, wie Luther will, die Glaubensgrundsätze nothwendig eine äussere Gestalt an, so müssten sie, genau genommen, nun auch zu unbeschränkter Geltung gebracht werden. Das will

[48]) E. A. S. 196ff.: opp. l. S. 245ff.; vgl. Walch Bd. 20, S. 39f.

er im Grunde auch; denn die religiöse Nachgiebigkeit ist nur eine zeitweise; nur „ad tempus“ darf sich der Glaube mit einer Nachsicht gegen die Schwachen verknüpfen. Den Halsstarrigen und Verhärteten gegenüber ist ihm die Glaubensfreiheit an und für sich ein Glaubenstrotz, als Aeusseruug der persönlichen Unabhängigkeit.[49])

Von praktischer Bedeutung wurde diese Frage für ihn namentlich zu der Zeit, als es sich um die Herstellung einer gesetzlich und politisch neu organisirten Kirche handelte. Auch da sucht er zunächst die Liebe allein walten zu lassen, d. h. die neue Ordnung der Dinge von der freiwilligen Zustimmung aller Betheiligten abhängig zu machen; wie er das namentlich in seinen 1522 gegen die gewaltsamen Neuerungen zu Wittenberg gehaltenen 8 Predigten darzuthun versucht. Darin hebt er auch die nachsichtige Liebe so hervor, dass Schenkel meint, es scheine, als wolle er damit ihre volle Ebenbürtigkeit neben dem Glauben behaupten. Diese Ebenbürtigkeit wäre freilich keine andere, als die in der uns vorliegenden Schrift zu Tage tretende. Es ist immer nur die sich schlechthin unterwerfende und sich gegen das Aeussere indifferent verhaltende Liebe. Und auch Schenkel erklärt trotz jenes Lobes diesen Begriff einer nur duldenden Liebe für ethisch ungenügend.[50]) Wir können es unserem Reformator daher nicht verargen, wenn er denn auch damals jene Klausel anwendete, dass unsere Nachgiebigkeit in wichtigeren und unwichtigeren Stücken nur so lange gerechtfertigt ist, als wir es mit schwachen und irre geleiteten, aber nicht mit trotzigen Gegnern zu thun haben, welche die Freiheit unserer Handlungen unmöglich machen.[51]) Die letztere ist also auch hier ein äusseres Princip. Dabei hatte er auch seinem ganzen System gemäss an dem Worte Gottes ein das Aeussere und Innere vermittelndes Element. Er

[49]) A. a. O.

[50]) Vgl. Schenkel: a. a. O. S. 399ff.; Heinrich Lang a. a. O. S. 113ff.

[51]) Walch Bd. 20, S. 6ff.; vgl. besonders S. 20ff., 29, 38ff., 46f., 58f.; vgl. De Wette a. a. O, Bd. 2, S. 177f.

setzt sowohl in dem Traktat von der Freiheit des Christenmenschen als auch in jenen Predigten wie überhaupt voraus, dass der persönlich freie Glaube keinen anderen Inhalt hat, als das auch objektiv und äusserlich vorhandene göttliche Wort. Indem der Glaube also dieses vertritt, vertheidigt er sich selbst nicht minder; und so darf keine menschliche Rücksicht das Bekenntniss zum Evangelium hindern. In diesem Punkte stösst also auch äusserlich die Liebe hart an den Glauben an; und bei aller Nachgiebigkeit gegen die Schwachen und aller Verwerfung gewaltsamer Neuerungen fordert Luther stets das Recht des Wortes, d. h. die unbedingt freie schriftliche und mündliche Meinungsäusserung.[52]) Selbstverständlich hört dann schon die Gemeinschaft mit denen auf, welche die Predigt und das Bekenntniss des Evangeliums gewaltsam unterdrücken. Hier leidet man ja nur unmittelbar mit der persönlich vertretenen Sache. Das Subjekt hat aber nach Luther's Grundsätzen den wesentlichsten Antheil auch an der Bestimmung dessen, was zur religiösen Principienfrage gemacht wird; und wir sehen auch, wie er in diesem Punkte nach eigenem Ermessen entschieden hat. So erklärt er z. B. im Jahre 1522 die Anrufung der Heiligen für indifferent; hält aber schon die für Halsstarrige, welche seine Lehre von Christo nicht anerkennen.[53]) Alle diese Bestimmungen reichen jedoch schliesslich nicht aus, denn sehr bald reisst ihm die Geduld überhaupt, und er erklärt einfach Ungelehrige für solche Trotzköpfe, gegen die man sogar mit Zwangs-Maassregeln vorgehen müsse.[54]) Allerdings traten hier bald politische Rücksichten ergänzend ein. Dennoch können wir in diesem Verfahren nur die Konsequenz des Grundsatzes erkennen, nach welchem in unserm Traktat das Verhältniss von Glaube und Liebe bestimmt ist; denn der

[52]) Vgl. oben S. 190ff., 198; Walch a. a. O. S 17, 20f., 23, 26, 34, 46; De Wette a. a. O. S. 129ff., 145ff., 151f., 153ff., 160f., 180f., 189; und weiter unten.

[53]) De Wette a. a. O. S. 222.

[54]) A. a. O. S. 308f., 322, 327.

religiösen Persönlichkeit ist darin keine objektiv bestimmte Grenze ihrer Aeusserungen vorgezeichnet.

Wenn es sich also als keine so einfache Sache erwies, das in der Schrift von der Freiheit zur Geltung gebrachte Persönlichkeitsprincip mit der in der Liebe vorgezeichneten Abhängigkeit praktisch auszugleichen, so fragt es sich: wie können wir denn auf Grund jener Vorstellungen eine wirkliche Liebesgemeinschaft der Gläubigen untereinander oder mit den übrigen Menschen überhaupt denken? Es waltet kein Zweifel ob, dass der Gläubige, da er Alles in Gott hat, nach keiner Gemeinschaft mit Menschen für sich selbst verlangt. Menschlicher Liebe bedürftig ist er nicht. So hat er nur Liebe zu geben; er steht seinen menschlichen Brüdern als Stellvertreter Christi gegenüber, also trotz aller Hingabe doch im Wesentlichen unendlich hoch über ihnen.[55] Dass sich daraus kein sittlicher Hochmuth entwickelt, setzt der Reformator wegen unserer Gemeinschaft mit dem Erlöser voraus, da dieser ja seine Vorzüge dahin gab und dafür unser Wesen im Stande der Erniedrigung auf sich nahm. Eine hinreichende Abwehr der Gefahr des menschlichen Hochmuthes ist damit freilich nicht gegeben, da es sich bei uns nicht um Aufgabe des innersten Seins, welches sich nicht sowohl an den irdischen und leidenden als an den erhöhten Christus heftet, handeln kann. So gelangen wir zu der überraschenden Vorstellung, dass wir zwar niemals für uns Genugthuung leisten oder neben Christo irgend einen menschlichen Mittler zwischen uns und Gott dulden, wohl aber in dieser Weise für andere eintreten können und sollen. Das

[55]) E. A. S. 196, 199. An letzterer Stelle heisst es z. B. von den Gütern des Glaubens: „Aus Christo fliessen sie in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, was wir sein. Aus uns sollen sie fliessen in die, so ihrer bedürfen; auch sogar, dass ich auch meinen Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen muss für (vor) Gott, seine Sünd zudecken, auf mich nehmen, nit anders thun, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen than hat".

letztere musste sich freilich als nothwendig ergeben, wenn unser religiöses Verhältniss zu Christo auf die volle Immanenz desselben in uns zurückgeführt wird, so dass wir im Glauben keinen Unterschied mehr zwischen unserer und Christi Person anzunehmen haben. Der ethisch-religiöse Gedanke unserer Theilnahme am Werke des Erlösers durch unsere Jüngerschaft und Nachfolge tritt hiernach in der Form einer absoluten Identität unseres Wirkens mit dem seinigen auf.

Unter diesen Umständen aber bedingt unsere christliche Freiheit nichts weniger als das Princip der menschlichen Gleichheit, ohne welche eine wirkliche Gemeinschaft nicht bestehen kann. Auch hier schlägt die schlechthin persönliche Fassung des Christenthums durch; und nicht minder ergiebt sich diese Ansicht als Reflex der persönlichen Auflehnung Luther's gegen das Papstthum. Wollte der römische Bischof der Stellvertreter Christi sein, so tönt es ihm aus unserer Schrift entgegen, dass nur der gläubige Christ dieses mit Recht von sich behaupten dürfe. Nicht jener Vikar, der, wie es in dem Begleitschreiben an den Papst heisst, in Abwesenheit Christi regiert, ist ein unfehlbares Abbild des letzteren; sondern der, in dessen Herzen Christus wohnt, ist dessen wahre und lebendige Darstellung. In diesem Kampfe stehen sich also der Christus in uns und der Antichristus zu Rom schlechthin unversöhnlich gegenüber.[56]) Damit fasst Luther also auch die römische Kirche durchaus in ihrer persönlichen Spitze auf. Während letztere indessen der Gipfel einer alten und fest organisirten Gemeinschaft ist: gleicht die neue religiöse Idee einem erst in die Erde gelegten Samenkorn, das sich noch nicht zur Organisation einer neuen Gemeinschaft entwickelt hat, ja auch ohne Verwandelung nicht entwickeln kann.

Steht denn aber dieser Behauptung nicht Luther's Idee der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen entgegen? Auch diese Vorstellung liegt im Grunde ausserhalb des in Rede

[56]) De Wette: a. a. O. Bd. 1, S. 514f. Vgl. oben S. 177f.

stehenden Gedankenkreises. Die Selbstgenügsamkeit des Glaubens, welche schlechthin nichts anderes sucht, als Christum persönlich zu empfangen, bedarf keiner Gemeinschaft der Gläubigen. Auch wäre letztere ohne Liebe nicht zu verwirklichen: diese aber bringt, wie wir wissen, dem Glauben nichts wesentliches hinzu, sondern bleibt immer nur die direkte Umkehrung des persönlichen Lebens in seiner Hinwendung zu einer ihm fremden Welt. Und doch fühlt unser Theologe in dieser Hinsicht eine Lücke, die er im lateinischen Traktat wiederum auszufüllen sucht. Nachdem er nämlich auch dort den Gläubigen als Stellvertreter Christi im Verhältniss zu den Mitmenschen geschildert,[57]) will er nun diese Aufgabe auch vom Christen an dem Mitchristen vollzogen wissen: denn es soll einer des anderen Christus sein.[58]) Dieser Gedanke, der eine gewisse Einschränkung der Absolutheit des Einzelnen mit sich bringt, behält aber einerseits auch hier das Auffällige und dem ganzen System Luther's Fremde bei, was wir oben bemerkt haben; andererseits aber stört er den Zusammenhang, in dem er auftritt. Denn theils war von einer Mehrheit von Christen bisher noch gar nicht die Rede, die hiermit also plötzlich auftaucht, theils widerspricht die damit gegebene Erlösungsbedürftigkeit der Gläubigen der ganzen Schilderung des schlechthin frommen und seligen Christenmenschen. Man könnte sagen, jene Schilderung betreffe nicht den empirischen Menschen und den Christen, wie er in der Wirklichkeit vorkommt, sondern das reine Ideal eines solchen; und es liesse sich hinzufügen, dass, so wie später Fichte in seinem philosophischen System nicht immer deutlich zwischen dem absoluten Ich, als dem Princip

[57]) Opp. l. S. 243 ff. „Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebuit mihi, nihil facturus in hac vita, nisi quod videro proximo meo necessarium, commodum et salutare fore, quando quidem per fidem omnium bonorum in Christo abundans sum“.

[58]) A. a. O. S. 245: „Certe a Christo sic vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, id est, dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit“.

aller Dinge, und dem Ich oder dem Selbstbewusstsein des konkreten menschlichen Einzelwesens unterschieden hat:[59]) hier auch Luther die Zeichnung des absoluten christlichen Bewusstseins, das als solches keinem einzelnen Christen zukommt, und die der wirklichen Erscheinung des frommen Individuums nicht klar auseinander gehalten habe. In der That wäre ein solcher Vergleich in vielen Stücken zutreffend. Allein es wird dennoch zugegeben werden müssen: dass unser Reformator weit entfernt davon ist, jenes Bewusstsein als ein Ideal darzustellen, welches uns vorschreibt, wie der Christ sein soll oder sein kann, sondern als ein Bild dessen, was er in Wahrheit ist; und dass er den Gedanken, dass sich Christus nur in einem aus vielen lebendigen Theilen zusammengesetzten Gesammtbilde, d. h. in seiner Gemeinde, vollendet offenbart, vollständig bei Seite lässt. Darum hat aber die flüchtige Erinnerung an die Widersprüche, welche die Erfahrung jener Darstellung der schlechthinigen Einheit Christi mit der Seele entgegenstellt, wenig zu sagen.

Wir müssen daher den Standpunkt unseres Traktates als einen ausgesprochen idealistischen bezeichnen. Ein religiös-subjektiver Idealismus ist sein hauptsächlichster Charakterzug. Der Dualismus, der dabei zwischen dem inneren Leben des Glaubens und der äusseren körperlichen Sphäre, dem Schauplatz der sittlichen Liebesthätigkeit vorausgesetzt wird, ruft uns unwillkührlich den Idealismus Plato's in's Gedächtniss. Die platonischen Geister, die (nach dem 7. Buch der Republik) das himmlische Licht der Erkenntniss des wahrhaft Guten genossen haben und reich an Wissen sind, daher für sich selbst weder Lust noch Bedürfniss fühlen, in das Dunkel der zwischen Wahrheit und Irrthum schwankenden niederen Welt hinabzusteigen, welche aber, wenn sie es dennoch, durch den vollkommenen Staat dazu gezwungen, thun, die philosophischen Führer und Erlöser der übrigen Menschen sein müssen:[60]) diese

[59]) Vgl. Zeller: Gesch. d. deutsch. Philos. S. 629f.

[60]) Vgl. Platon. Dialogi ex recogn. C. F. Hermanni. Lips. 1852, S. 202 (514)ff., 207 (519)ff.

erscheinen nicht undeutlich als Typen jener in der himmlischen Seligkeit schwebenden Christen, die aus Liebe und Mitgefühl sich den menschlichen Brüdern preisgeben, um ihnen Mittler des Höchsten zu werden. Wir halten es hiernach auch nicht für zufällig, dass Luther, obschon kein Freund der heidnischen Philosophie überhaupt, den Plato mit bei weitem grösserer Achtung behandelt hat als den Aristoteles, dessen realistische Ethik er schon 1517 als die ärgste Feindin der Gnade ansah.[61]) Und wenn neuerdings Friedrich Harms darauf aufmerksam gemacht hat, dass in Fichte, im Zusammenhange mit Kant, die christliche und neueuropäische Anwendung und Umwendung des platonischen Idealismus gipfele: so werden wir unsere Schrift von der christlichen Freiheit jedenfalls als einen bedeutsamen Ring in dieser Kette ansehen und auch mit Rücksicht hierauf den reformatorischen Zug zum re-

[61]) Ueber Luther und Aristoteles vgl. Löscher a. a. O. Bd. 1, S 542. Gelegentlich nennt Luther diesen Philosophen einen Teufel: a. a. O. S. 805. Der falsche, das Princip der Persönlichkeit verleugnende Grundsatz der Aristotolischen Ethik, den er gänzlich verwirft, ist ihm der, dass wir gerecht handelnd gerecht werden: De Wette a. a. O. Bd. 1, S. 40; Löscher a. a. O. S. 288. Kann er später die relative Wahrheit des Satzes nicht leugnen, so beschränkt er sie nur auf die politische Moral, die in der Theologie keine Geltung habe; vgl. Comment. in ep. ad. Gal. I, S. 369. So will er in der Schrift an den christlichen Adel die Ethik dieses Philosophen aus dem Volksunterricht ganz verbannen. Beispiele der Art, wie er dagegen den Plato behandelt, bei Löscher: a. a. O. Bd. 2, S. 45; Walch: Bd. 11, S. 228ff. (hier spricht Luther über die Ideen-Lehre); vgl. Harnack: a. a. O. S. 64f. Auch Calvin hat günstiger über Plato als über Aristoteles geurtheilt; vgl. Lobstein: Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen, Strassburg 1877, S, 6f. Dass überhaupt die christliche und katholische Mystik mit dem Platonismus und Neuplatonismus zusammenhängt, wie auch, dass in der Reformationszeit eine allgemeinere Reaktion des Platonismus gegen die Herrschaft des Aristoteles eintrat, ist bekannt. Wenn man nun den reaktivirten philosophischen Platonismus vorzugsweise in Italien findet, so hat man doch auch auf die Geistesverwandtschaft der mystischeren und christlicheren Ideen der deutschen Reformation als auf die Weissagung einer neuen deutschen Philosophie zu achten.

ligiösen Idealismus als eine Vorstufe und Bedingung des späteren philosophischen erkennen.[62])

Wollten wir nun Ritschl's Auffassung unserer Reformations-Schrift für maassgebend halten, so müssten wir darin die Grundlage einer den Anforderungen der Gegenwart genügenden Ethik erblicken, die, wie letzterer voraussetzt, auf der Idee des Reiches Gottes und des persönlichen Vorsehungsglaubens beruhe. Haben wir jedoch den Gegenstand richtig dargestellt, so vermisst man bei Luther gerade die verlangte teleologische Beziehung; und zwar nicht allein den sich im Reiche Gottes verkörpernden allgemeinen Zweck, dem sich das Wohl des Individuums fügen muss, sondern auch eine individuelle, den Fortschritt des persönlichen Lebens beherrschende Teleologie. Gegen Ritschl spricht schon ganz im allgemeinen der Umstand, dass er diese Lehre von der Freiheit von der gesammten übrigen Doktrin Luther's, ja aus dem Ganzen der reformatorischen Anschauungen vollständig heraushebt, so dass er sowohl des Reformators spätere Lehre als auch die ganze folgende evangelische Theologie als einen Abfall ansehen möchte.[63]) Er betont es demgemäss mehrfach, dass sich letzterer in dem vorliegenden Werke eigentlich selbst übertroffen habe:[64]) ein, wie uns dünkt, zweifelhaftes Lob für Luther's Theologie im Ganzen, wogegen dieser selbst protestirt, da er sich bewusst ist, dass das Buch aus seinen eigensten Erfahrungen hervorging.[65]) Auch darf man nicht übersehen, wie häufig er auf diesen Begriff von der Freiheit zurückkommt.[66]) Wenn ferner Ritschl die Verwendung desselben nur bei den

[62]) Vgl. Harms: a. a. O. S. 20f., 26, 345; vgl. u. a.: „Das Unterscheidende zwischen der alten und der neueren Philosophie liegt in der Freiheit und im Willen, wie wir das schon früher in Uebereinstimmung mit Schleiermacher's Auffassung angegeben haben".

[63]) Ritschl: Die christl. Lehre von d. Rechtf. Bd. 3, S. 147ff., 155ff.; vgl. S. 6, 18ff.

[64]) A. a. O. S. 147, 154.

[65]) Luth.: opp. l. a. a. O. S. 219f.

[66]) Vgl. z. B. Walch: Bd. 11, S. 404, 658ff., 1686f.; vgl. S. 9f., 682ff.; oben S. 206, Anm. 34.

lutherischen Mystikern und den ascetischen Schriftsteller beider evangelischen Confessionen findet,[67]) so widerlegt sich damit sein auch hier einseitiges Uebersehen der Mystik Luther's von selbst. Denn dieser Umstand ist schon ein Beweis, dass wir es mit einem Erzeugniss der praktischen germanischen Mystik und nur bedingungsweise mit ethisch gereiften Ideen zu thun haben. Und diesen Zusammenhang der rein innerlichen Freiheit mit der Mystik hätte jener Theologe rückhaltloser anerkennen sollen. Der Gedanke der durch den in uns lebenden Christus erzeugten Freiheit finden wir z. B. in überraschender Aehnlichkeit namentlich bei Tauler. Die äussere Armuth des Christen wird so auch bei letzterem als innerer Reichthum, als allmächtige Kraft und Herrschaft über alle Dinge geschildert.[68]) Das aber entspricht nicht minder dem Zusammenhange des Glaubensbegriffes mit der Mystik, den wir oben aus Luther's Entwickelung nachwiesen. Wir leugnen jedoch nun auch hier erst recht nicht, dass er in diesem Begriff die mystischen Schranken durchbricht. Der Glaube erscheint bei ihm als keine passive und die Persönlichkeit in Gott aufgehen lassende Hingabe oder Rückgabe, wie das mehr oder weniger in der Vergottung aller Mystiker der Fall ist. Sein Wesen ruht ja auch nach unserem Traktat auf der konkreten Persönlichkeit; er ist also Selbstbewusstsein und Selbstgefühl,

[67]) Ritschl: a. a. O. S. 149, 157 ff.

[68]) Tauler sagt z. B.: „und dann" (wann Christus durch Gott in uns geboren ist) „stehet der Geist in rechter Freiheit, und was er will, das wird ihm, und wem er gebeut, das muss ihm gehorsam sein, und was er bittet, dessen wird er gewähret. Und das ist darum, denn er und Gott sind eines, und was Gott will, das will er, und was Gott gebeut, das gebeut er, und davon müssen alle Dinge geschehen, die er will, und alle Dinge müssen ihm gehorsam sein": Nachfolge des armen Lebens Christi, Frankfurt a. M. 1703, S. 189 ff.; vgl. noch S. 9 ff., 21 ff., 143. Diese Vorstellungen Tauler's weisen aber wiederum auf Eckhardt zurück: vgl. Lasson: a. a. O. S. 200 ff. Das von Luther für die Vereinigung der Seele mit Christus gebrauchte Bild vom Bräutigam und der Braut ist in der Mystik herkömmlich, um die Verbindung des inneren Menschen mit Gott oder Christus zu bezeichnen.

welches in dem selbstständigen Individuum zur lebendigen Aneignung der Gnade in der Person Christi werden soll, so dass von ihm auch ein schöpferisches Handeln auf die kirchliche Gemeinschaft ausgehen kann. So gründet auch Luther die Freiheit nicht, wie noch Goch, auf die Liebe zu Gott, die aus dem in uns ausgegossenen H. Geist stammt; wodurch die Bestimmtheit des Individuellen nach oben und nach unten aufgehoben wird. Dazu beachte man, dass bei diesem Vorreformator das ethische Verhältniss zu Gott ästhetisch gefasst und die Liebe über die Freiheit gestellt wird, während für Luther die Freiheit das A und das O ist. Goch leugnet denn auch nicht, dass diese Liebe ein evangelisches Gesetz ist.[69]) Trotzdem bleibt auch des Reformators Standpunkt hier immer noch unvollkommen. Man weiss nur, dass das Innere eine wirkliche Quelle des Lebens ist und sich auch äussern soll; wie es aber zum Objektiven und Allgemeinen in Beziehung tritt, bleibt verborgen. Mystisch ist daher vor allem die negative Bestimmung der ethischen Anwendung des Princips sowohl in der Behandlung der individuellen Aeusserlichkeit als auch in der universellen Sphäre, in der sich der Glaube in die Liebe umsetzt. Man kann also, genau genommen, nicht sagen, es handele sich in diesem Theile um die richtige ethische Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft.[70]) Vielmehr liegt wiederum das katholische Verzehrtwerden des Sittlich-Persönlichen durch das absolut geltende Allgemeine vor, wie es der hierarchischen Gesetzlichkeit, dem Dogma und der Mystik zugleich eigen war; wogegen bei Luther nur die religiöse Reaktion des absoluten Personalismus im ersten Theile des Traktates aufkommen kann. Mystisch ist nicht minder die Grundlage des Glaubens, die Einigung des wirklichen Menschen mit Christo, da, wie wir gesehen haben, das Bild

[69]) Vgl. Ullmann: a. a. O. S. 37ff., 59ff., 85ff. Goch's seltene Schrift de libertate christiana konnte ich zu einer direkten Einsicht nicht erlangen. Doch liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit von Ullmann's reichhaltigen Mittheilungen zu zweifeln.

[70]) So urtheilt Lemme a. a. O. S. 154.

des historischen Christus, zu dem wir ein konkret sittliches Verhältniss haben, mit dem idealen, welcher schlechthin spirituell zu denken ist, verschwimmt. Aus diesem Grunde können wir aber auch die Väter der Konkordienformel nicht tadeln, dass sie die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen nicht unter die symbolischen Bücher der Kirche aufgenommen haben.[71]) Schon ihre Ablehnung der Rechtfertigungslehre Osianders musste sie freilich dazu bestimmen; denn, wenn es auch falsch wäre, die letztere mit der in jener Schrift vertretenen Glaubensgerechtigkeit zu identificiren, so steht sie doch mit dieser reformatorischen Mystik in einem unleugbaren Zusammenhange. Mit demselben Rechte hätte jedenfalls auch die Schrift de servo arbitrio ein symbolisches Buch werden können.

Wir werden also die religiöse Grundlage der dargestellten christlichen Freiheit namentlich in dem Maasse für eine mystische halten, als sie die Ausbildung einer neuen und positiven Ethik hindert. Nicht als ob es sich darum handelte, das Sittliche und Religiöse zu vermischen und den besonderen Werth des letzteren in den Schatten zu stellen; sondern damit die von den Reformatoren intendirte Unterscheidung beider Gebiete, durch welche erst ein neues und förderliches Zusammenwirken möglich ist,[72]) durchgeführt werde, ist es erforderlich, dass das Sittliche nicht bloss in halbkatholischer Weise gleichsam embryonisch in dem Religiösen stecken bleibt. Und das ist eben hier der Fall. Die Liebe, als sittliches Princip gedacht, zeigt sich nicht in ihrer selbstständigen Herrlichkeit, sondern wird allein als Produkt oder als ein Akcidens des persönlichen Glaubens betrachtet. Wenn es ein Fortschritt ist, dass Luther's Rechtfertigungslehre nicht mehr eine fides caritate formata zulassen will, so ist es doch ein Mangel, dass er statt dessen eine caritas informis, d. h. eine nur durch eine fremde, sei es

[71]) Gegen Ritschl a. a. O. S. 436.

[72]) Vgl. hierzu die beachtenswerthen Ausführungen bei Ritschl: a. a. O. S. 85 ff.

feindliche, sei es gleichgültige, Objektivität zu belebende Liebe, also eine solche eintauscht, die in sittlicher Hinsicht über den vorreformatorischen Gesichtskreis nicht hinausgeht.[73])

In Anbetracht dieser Unvollkommenheiten werden wir endlich auch nicht sagen können, Luther habe in der absoluten Freiheit seinen Religionsbegriff deutlich gemacht. Für eine empirische Freiheit leistet erstere ebensowenig direkt Gewähr als die so viel bestrittene Definition der Religion als Gefühl oder Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit, wie sie von Schleiermacher aufgestellt ist;[74]) und im Verhältniss zum wirklichen Menschen ist auch Luther's Freiheit ebensogut absolute Abhängigkeit.[75]) Dieselbe bildet eigentlich die absolute Seligkeit und Vollkommenheit des Erlösten ab, bei der von der Wirklichkeit ganz abzusehen ist; wie ja auch Schleiermacher die Seligkeit als den schlechthin positiven Ausdruck des frommen Gefühles oder „als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit" für das endliche Wesen bezeichnet, indem er in der Herrschaft des Seligkeitsgefühles auch den Maasstab der sich im Leben bewährenden Frömmigkeit finden will.[76]) Die schlechthinige Freiheit würde sich hiernach von der absoluten Abhängigkeit etwa so unterscheiden: dass jene das religiöse Bewusstsein vom Gesichtspunkte des unmittelbar ergriffenen Zieles des religiösen Processes, d. h. des schlechthin umfassten Unendlichen aus bezeichnet, diese aber dasselbe in seinem Ausgangspunkte vom Endlichen darstellt, da, wo letzteres sich zunächst grundsätzlich dem Unendlichen

[73]) Seine weitere Lehre von der Liebe siehe unten.

[74]) Gegen A. Baur: a. a. O. S. 137f.

[75]) In dem Buche de servo arbitrio setzt Luther den Grundaffekt des Frommen, der sich zu Gott naht, als Bewusstsein oder Gefühl der Abhängigkeit: Luth.: opp l. v. a. VII, S. 166. Vgl. Ritschl's Ausführungen darüber, dass der evangelische Glaube unserer Rechtfertigung vor Gott eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins (Gefühles) unserer Abhängigkeit von Gott sei: a. a. O. S. 16, 21ff., 66ff., 91ff., 121ff., 142.

[76]) Vgl. Schleiermacher: Der christl. Glaube, 2. Aufl., Bd. 1, § 5 (1—4).

überantwortet.[77]) Luther's absolute Freiheit kennt ja auch, wenn sie folgerichtig durchgeführt wird, keinen Wunsch, keinen Zweck, keinen Process mehr. Gegen ihre rein persönliche Fassung wird man dann freilich darauf hinweisen müssen, dass zu dieser Seligkeit des Individuums auch die Vollendung des Universums gehört; und dass daher dem ersteren, um sich in dieser Freiheit für sich allein zu behaupten, allerdings nichts übrig bleibt, als sich in mystischer Weise von der Aussenwelt zurückzuziehen und alle äussere Thätigkeit für zufällig zu achten.

Wie wenig nun aber unser Theologe geneigt war, die Hervorhebung dieses subjektiven Zustandes als ein dogmatisch letztes Wort zu betrachten: das beweist sein Bekenntniss zum vollkommenen Determinismus und zur Prädestination, das er trotz seiner Schrift von der Freiheit nicht im geringsten einschränken mochte. War die letztere eine Antwort auf die Bannbulle, freilich in der Form der Ignorirung derselben, so behauptet dagegen deren offene theologische Widerlegung in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit dem späteren Buche „de servo arbitrio“, dass die Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit der Hauptartikel der evangelischen Lehre sei, mit welchem das Wesen des

[77]) Man bemerke, dass schon Rosenkranz in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Dogmatik gestand, dass sich die absolute Abhängigkeit folgerichtig ergiebt, wenn man vom Endlichkeitsbewusstsein (von der menschlichen Egoität) ausgeht und dessen Gegensatz gegen Gott festhält. Wenn man aber statt dessen die absolute Freiheit setze, bemerkt er weiter, so werde das Ich gleich Gott, meine Freiheit die Freiheit Gottes, „meine substantielle Freiheit nur Gott“. So nennt auch Luther die freien Christen ausdrücklich Götter und nimmt für sie eine volle Immanenz Gottes in der Seele an. Vgl. Rosenkranz: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Königsberg 1836, S. 21 ff. Wenn Bender sagt, dass es das Bewusstsein Gottes als „des Schöpfers“ sei, welches Schleiermacher's Religionsbegriff zum Grunde liege, so weist das nicht minder auf das obige Verhältniss hin. Der sich hieran knüpfende Tadel aber, dass sich Schleiermacher deshalb „direkt auf den Boden der alten (?) Kosmologie (abgesehen von deren Dualismus) stellt, übersieht die Mystik Schleiermacher's. Vgl. Bender: Schleiermacher's Theologie, Thl. 1, Nördlingen 1876, S. 214 f.

Glaubens und des Geistes begründet werde, und der auch viel wichtiger sei, als die Artikel vom Papstthum, von den Koncilien, vom Ablass und anderen Kleinigkeiten. Und es ist immerhin merkwürdig genug, dass sich an diese kaum 3 Monate nach dem Traktat von der Freiheit verfasste Schrift der Streit mit Erasmus über die Freiheitsfrage anschloss, indem letzterer die schroffe Art, wie in ihr die Wahlfreiheit bereits als reiner Schein betrachtet wird, zum Ausgangspunkte seiner Vertheidigung der Freiheit machte.[78])

Um so weniger dürfen wir also aus jenem früheren Traktat im Sinne seines Verfassers feste dogmatische Schlüsse ziehen. Der Werth desselben bleibt unangetastet, wenn wir ihn im Zusammenhange mit der ganzen theologischen Entwickelung unseres Reformators verstehen und schätzen. Wir werden uns in die Stimmung, die ihn beherrscht, versenken; der Geist desselben wird uns läutern und erfrischen, indem er uns das heilige Ideal geistiger Freiheit vor die Seele stellt und uns die befreiende Macht des Evangeliums verkündigt, ohne dass wir deshalb in die Versuchung kämen, seine einzelnen Sätze zur Grundlage eines unsere heutigen Bedürfnisse befriedigenden dogmatischen oder ethischen Systems zu machen. Und es würde gerade dem höchsten Gedanken, den er vertritt, widersprechen, wenn man ihn zu einer bindenden Lehrschrift missbrauchen wollte.

[78]) Vgl. aus der „Assertio omnium articulorum M. L. per Bullam L. X novissimam damnatorum": Luth. opp. l. v. a. V, S. 230ff., 234; Dorner: Gesch. der prot. Theol. S. 197f.

Die ethische Rechtfertigungslehre des ersten Kommentars zum Briefe an die Galater und der „Sermon von guten Werken“.

Die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen zeigte uns das grundsätzliche Zurücktreten jeder realen Ethik und jener Bemühungen um eine sittliche Reform, mit denen Luther zuerst auf den Kampfplatz getreten war, hinter die neue religiöse Idee der Glaubens-Freiheit, Gerechtigkeit und Seligkeit. So wurde dort nur die bereits in der Leipziger Disputation entscheidende religiös-ideale Gedankenverknüpfung in fast unbeschränkter Weise durchgeführt. Nichtsdestoweniger behielten Luther's ethische Vorstellungen, die sich uns gleichfalls im Streite mit Eck bemerkbar machten, ihren Werth. Dass er sich aber von nun an in der Beschäftigung mit zwei relativ selbstständigen Seiten der Wahrheitserkenntniss befand, kam ihm, wie wir gesehen haben, selbst zum Bewusstsein. In naiver Weise liegt indessen noch beides neben einander in seinem kleineren Kommentar zum Galaterbrief vom Jahre 1519; und zwar dergestalt, dass sich daraus einige nicht unwichtige Winke für die innere Verbindung des Religiösen und Sittlichen ergeben.

Wir vernehmen zunächst die Tonart des Buches von der Freiheit, wenn es in diesem Kommentar heisst, dass das Wort Gottes ganz und gar ein Wort der Gnade und des Trostes sei:

und wenn dagegen das Gesetz (dieses letztere im weitesten Sinne genommen) als Ausdruck des Zornes und der Sünde, ja als Menschentand geschildert wird, welcher das Gewissen lediglich ängstiget und nur „anzeiget, was es nicht gethan habe und wie viel es sollte gethan haben“;[1]) wobei nicht zu verkennen, dass es der Kampf gegen die römische Tyrannei war, der diese Gedanken eingab.[2]) Unvermerkt wird dann aber aus dem bloss menschlichen etwas teuflisches, das also auch nicht mehr als sittlich-menschliche oder geschichtliche Vorbereitung des Evangeliums der Freiheit erscheinen konnte. Daher fehlt auch der Hinweis darauf, dass und wie die durch das Gesetz entstehende Sünde eine Bedingung der Gnade ist. Vielmehr wird das Heilsverlangen unmittelbar zur Gnade selbst gezogen.[3]) Von diesen rein religiösen Voraussetzungen aus verwirft Luther ohne Einschränkung den freien Willen des Menschen und die Tugenden der Heiden, welche er für reine Betrügerei erklärt.[4]) Auf der anderen Seite ist aber der Glaube an Christus auch hier die Person als solche rechtfertigend, so dass der Gläubige den lebendigen Christus in sich wohnend und regierend weiss und

[1]) Walch Bd. 9, S. 54, 97f., 104, 154f.; vgl. namentlich den Eingang und den Schluss des Kommentars. Derselbe Kommentar lateinisch: Comm. in ep. ad Gal. cur. Irmischer Erl. 1843—1844. Tom. III, S. 121ff.; vgl. daraus S. 145, 171, 176ff., 217ff. Ueber den Zustand der Kirche äussert sich L. folgendermaassen: „non fuit ecclesia unquam infelicior ab initio suo, quam nunc est, et quotidie magis fit tot decretis, legibus, statutis, paene infinitis carnificinis carnificata, longeque atrocius, quam tempore martyrum a tortoribus confecta; et iis perditionibus animarum pontifices adeo nihil afficiuntur, adeo nihil compatiuntur super contritione Joseph, ut (tanquam Deo obsequium, praestent) etiam addant dolorem super vulnerum dolorem“ (Comment. lat. S. 145).

[2]) Walch: a. a. O. S. 30ff., 214; Comment. lat. S. 145, 162, 189f., 228, 369. Auch in diesem Kommentar stützt sich L. mit der bekannten Berufung auf Augustin auf die Heiligen Schriften und die Vernunft als auf die entscheidenden Glaubens-Auktoritäten. Vgl. die Praefatio: Comment. lat. S. 131.

[3]) Walch: S. 99ff.; Comment. lat. S. 171ff.

[4]) Walch: S. 31f.; Comment. lat. S. 156, 168.

darin eine feste und unbewegliche Heilsgewissheit besitzt.[5]) Aus diesen Principien wird dann in voller Uebereinstimmung mit dem Traktat von der Freiheit ein freies, von jedem Gesetze absehendes Thun oder Lassen der Werke des Gesetzes als Verbindung von Glaube und Liebe abgeleitet.[6])

Allein so radikal wie dort vermag er nun hier doch nicht zu verfahren. Gehört nämlich zur Gnade auch schon die Erweckung des Verlangens nach dem Heile, so weist dieselbe doch einen Process auf, und es wird ersichtlich, dass darin neben der vollendeten Sünden-Erkenntniss auch eine religiös positive Wirkung des göttlichen Gesetzes eingeschlossen ist.[7]) Er will ferner auch nicht gegen das Gesetz überhaupt kämpfen, sondern nur gegen das menschliche und verkehrte, indem er das Evangelium mit dem göttlichen Gesetze zusammenfasst; und so ist er der Ueberzeugung, dass die evangelische Gesinnung auf der Seite der wahren Sittlichkeit stehe, während die römische Gesetzlichkeit allen Lastern die Zügel schiessen lasse und eine falsche Freiheit befördere, ja uns geradezu in die Knechtschaft des Lasters führe.[8]) Daher hat ihm die Kirche nicht sowohl äussere Dinge als vielmehr die Laster und Sünden zu beherrschen;[9]) und eine falsche Sitt-

[5]) Walch: S. 101f., 127, 130f., 286; Comment. lat. S. 150, 157, 302f., 219ff, 248. „Qui enim in Christum morientem credit, simul et ipse moritur peccato cum Christo, et qui credit in resurgentem et viventem, eadem fide et ipse resurgit et vivit in Christo, et Christus in eo. Ideo resurrectio Christi est justitia vitaque nostra non tantum exemplo, sed et virtute" (S. 150).

[6]) Walch: S. 74f., 270, 274f., 289ff., 318ff., 335. Die Liebe denkt er auch hier nicht als ein Band gleichstehender, sondern als ein Hingeben an bedürftige Wesen; sie bezieht sich namentlich auf die Sünde des Nächsten (S. 351); Comment. lat. S. 193ff., 372ff., 393ff., 421ff., 439, 454, 456f.

[7]) Comment. lat. S. 172, 219, 298, 299ff.

[8]) Vgl. Comment. lat. S. 126ff., 190, 369.

[9]) Die wahre Kirche nennt L. „dominam mundi, sed spiritu, id est vitiorum, non rerum mundi, sponsam Christi, filiam Dei, terrorem inferni, victoriam carnis". . . . „Haec vero ex fructibus suis cognoscitur" (a. a. O. S. 134).

lichkeit ist ihm auch gleich dem grössten Aberglauben.[10]) So bejaht er ein inneres geistiges Gesetz, welches dem blossen Werke entgegentritt, so dass der Christ nur dem äusseren Thun, nicht aber dem inneren Handeln gänzlich frei gegenüber steht.[11]) Das innere Glaubensleben selbst kann also als ein am göttlichen Willen geregeltes gedacht werden. Wenn freilich der Kampf gegen die kirchliche Gesetzlichkeit diese Vorstellung nicht zur Klarheit kommen lässt, so wird sie doch durch die hier offen ausgesprochene Erwägung unterstützt, dass in Wirklichkeit kein Mensch ein vollendeter Christ und Gläubiger ist.[12]) Daher ist dem letzteren stets ein Fortschreiten in der Gnade und in der Ueberwindung des Fleisches bis zur vollkommenen Liebe aufgegeben; und mit Rücksicht hierauf wird an die Glaubensrechtfertigung der Besitz und die Wirksamkeit des H. Geistes auf das engste geknüpft. Sein Einwohnen und Treiben erscheint denn auch wie ein in's Herz gesenktes geistiges Gesetz, so dass sich selbst der Glaube als ein wachsender, der Reinigung bedürftiger und der Hoffnung verwandter darstellt; wie Luther überhaupt darauf, dass das Gesetz in seiner Wahrheit etwas geistiges ist, ein besonderes Gewicht legt.[13]) Ja er bestreitet schliesslich ausdrücklich eine blosse Zurechnung der Gerechtigkeit und das Genügen der sola fides. Die ideale Versöhnung mit Gott und der Glaube als Princip sittlicher Werke lassen sich also noch nach dieser Darstellung kaum von einander

[10]) Comment. lat. S. 141f.: „Neque enim in omni vita mortalium quidquam fallacius est superstitione, hoc est, falsa et infelice imitatione sanctorum. Quorum cum opera sola, non etiam cor spectaris, in proclivi est, ut simia fias et Leviathan, id est, additamentum addas, quo ex vera religione superstitionem vel impietatem facias".

[11]) A. a. O. S. 142: „in Christum credentibus omnia munda, indifferentia, licita sunt, quaecunque vel praecipiuntur, vel prohibentur externis ceremoniis corporabilibusque justitiis, nisi quantum sua sponte aut pro caritate sese eis subjicere velint"; vgl. S. 197.

[12]) A. a. O. S. 152, 158, 211, 233, 235, 237, 413, 415f., 419f.

[13]) A. a. O. S. 155, 172, 176f., 229, 234, 239ff., 263, 316, 347f., 375, 440.

trennen.[14]) Wenn dem allerdings die Polemik gegen das Gesetz widerstrebt, wie denn deutlich genug der Grundsatz festgehalten wird, dass dem Gerechten als solchem kein Gesetz gegeben sei:[15]) so benutzt Luther die Vorstellung der im wirklichen Menschen gegebenen Doppel-Persönlichkeit bereits zur Andeutung der später orthodox gewordenen Lehre, dass der Christ, sofern er noch nicht gerechtfertigt ist, also nur seinem alten Menschen nach, einem Gesetz unterworfen ist; womit ein (positives) Fortschreiten im Guten wiederum in Frage gestellt ist.[16]) Dennoch ist der Dualismus ein nur bedingter; auch wird nicht bloss Abtödtung des Fleisches gelehrt, sondern das letztere erscheint gelegentlich als Organ des Geistes; es soll auch heilig, gerecht und ohne alle Sünde, ja dem Geiste gleich werden; wobei es sogar heisst, dass auch in dem Fleische das Göttliche soll lebendig gemacht werden.[17]) Obschon nun hinter der Berufung durch das Wort

[14]) „Dicit enim“ (Paulus) „Spiritum tributum et virtutes factas ex auditu fidei, et hoc probat, quia sic Abrahae fides est reputata ad justitiam. Ergone fidem reputari ad justitiam est Spiritum accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere Spiritum et reputari ad justitiam, idem erit, quod et verum est, et ideo refertur, ne divina reputatio extra Deum nihil esse putetur, ut sunt, quibus verbum apostoli „gratia“ magis favorem quam donum significari putatur. Nam favente et reputante Deo vere accipitur Spiritus, donum et gratia. Alioquin ab aeterno gratia fuit, et intra Deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit re ipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo“ (a. a. O. S. 263). Der grössere Theil dieser Stelle fehlt erklärlicherweise bereits in der verbesserten Ausgabe des Kommentars vom Jahre 1523. Vgl. noch a. a. O. S. 395 ff., 429 f.: „Jam vides, quam non sufficiat sola fides, et tamen sola fides justificat, quia, si vera est, impetrat spiritum caritatis. Spiritus autem caritatis haec omnia fugit, ac sic legem implet et regnum Dei consequitur. Proinde totum fidei tribuendum, fides autem verbo, verbum autem divinae misericordiae mittenti(s) verbi apostolos et praedicatores, ut sit omnis sufficientia nostra ex Deo, a quo venit omne donum et datum optimum“.

[15]) A. a. O. S. 357, 369 f., 439.

[16]) A. a. O. S. 233 ff., 237, 276, 424 f., 431, 440; vgl. oben S. 180.

[17]) A. a. O. S. 233 ff.

Gottes die Prädestination als göttlicher Grund des Glaubens steht, wie wir ja auch das liberum arbitrium bestritten sahen:[18]) so gewinnt man also im ganzen doch nicht den Eindruck eines unbedingten Determinismus, namentlich nicht im Hinblick auf das, was Luther vom Gesetze des Geistes und der Liebe, welches als evangelisches Gesetz im Stande der Gnade gilt, zu sagen weiss. Diese Vorstellungen hindern jedoch keineswegs den Preis der dienenden und tragenden Liebe, die, indem sie nicht so wie in der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen als Ausfluss absoluter Unabhängigkeit gilt, auch nicht so hart in ihr Gegentheil im Glaubenstrotz umschlägt. Die Nachgiebigkeit gegen den Nächsten, die Luther auch in unserem Kommentar nicht eindringlich genug einschärfen kann, hat hier von Anfang an ihre Grenze an der Objektivität der göttlichen Wahrheit, unter welche aber auch der Christ sich stets zu stellen hat, so dass er im Kampfe mit dem Nächsten zugleich mit sich selbst streiten muss.[19]) Und so kann es uns nicht entgehen, dass das Wesen und die Bedeutung der brüderlichen Liebe da klarer zu Tage tritt, wo sie nicht die reine Umkehrung des schlechthin vollkommenen persönlichen Glaubens sein soll, sondern wo etwas objektiv allgemeines vorhanden ist, dem sich alle Einzelnen, die gebenden nicht weniger als die nehmenden, zu unterwerfen haben; kurz wenn die göttliche Wahrheit auch über dem Individuum steht und eine gemeinsame Bestimmung höherer Art ergiebt, die im wirklichen Leben nur als eine göttliche Ordnung zu denken ist, welche den Einzelnen nur hypothisch oder disjunktiv betrifft, weil sie Alle insgesammt verpflichtet. Zu wünschen wäre es freilich gewesen, dass sich unser Kommentar in dieser Beziehung nicht nur mit einigen Hindeutungen begnügt hätte. Doch wissen wir, dass Luther's dogmatische Entwickelung einer Durchbildung dieser Gedanken nicht günstig war. Immer aber ist die vorliegende Schrift ein sehr beachtens-

[18]) Vgl. noch a. a. O. S. 159, 179, 258f., 266f., 322.

[19]) A. a. O. S. 167ff., 433ff., 443ff., 470.

werthes Denkmal jener Uebergangs-Periode seiner Theologie, die noch die Leipziger Disputation charakterisirt. Und so hat es auch noch einen guten Sinn, dass er den Glauben als einen inneren Gottesdienst oder gar als eine Tugend bezeichnet.[20]) Da wir das religiöse Princip der Glaubens-Rechtfertigung hier im ganzen nach der ethischen Seite hin ergänzt finden, so ist es endlich wohl erklärlich, dass die Anklänge an die Mystik weit weniger hervortreten.[21])

Von einer grösseren und selbstständigeren Bedeutung ist in ethischer Hinsicht eine andere Schrift unseres Theologen, welche der Zeit nach zwischen die obige und den Traktat von der Freiheit fällt. Es ist der „Sermon von guten Werken“. Man pflegt zu verkennen, dass Luther selbst ihn neben den letzteren stellt, als die ethische Ergänzung der religiösen Theorie von der Glaubensfreiheit. Er macht diese also nicht zur alleinigen Norm seiner Theologie; mithin bildet jene Lehre von der absoluten Liebe noch nicht den vollständigen Ausdruck seiner ethischen Ueberzeugungen.[22]) Was nun zunächst diesen Sermon auszeichnet, ist: dass sich die Lehre von den guten Werken der vom Glauben innerlich anschliesst, so dass wir zwei Ströme

[20]) A. a. O. S. 161. 248.

[21]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 153, 258, 303.

[22]) Vgl. Luther's Brief an den Freiherren von Schwarzenberg vom Jahre 1522: „Aber weil E. Gn. selbs anzeiget den höchsten Artikel vom Glauben und guten Werken, dass sie mein Büchlin von guten Werken gesehen, habe ich mir daran benugen lassen, und bin gewiss, dass E. Gn. selbs genugsam darauf antworten kann. Denn wer mein Buch von guten Werken und christlicher Freiheit lieset, und nichts draus geschickt wird zu rechtem Verstand des Glaubens und guter Werke, da trete ich ab, und rathe E. Gn. auch abzutreten; denn solchem Menschen wird man nimmermehr genugthun“. Daran fügt jedoch Luther mit Rücksicht auf Luc. 13, 24 und Matth. 7, 14 schon die Verzichtleistung auf Popularität seiner Lehre: De Wette: a. a. O. Bd. 2, S. 249. Den Sermon von guten Werken siehe: Vermischte Predigten a. a. O. (Erl. Ausg. Bd. 16), S. 118ff.; Walch: Bd. 10, S. 1562ff. Er erschien mit einer Zuschrift an Herzog Johann zu Sachsen.

vor uns sehen, die noch eine gemeinsame Quelle erkennen lassen. Dergestalt beobachtet man in Luther's Entwickelung nach dem ersten reformatorischen Auftreten nicht allein einen Fortschritt der theologischen Polemik gegen Rom, der mit der Aufstellung eines neuen dogmatischen Princips endigte, sondern auch die Weiterbildung jenes sittlichen Strebens, das ihn ursprünglich so lebhaft bewegte. Und so finden wir, wie sich ihm keine geringere Aufgabe aufdrängte, als die einer sittlichen Reform des ganzen Volkslebens aus dem evangelisch-christlichen Geiste heraus. Das Wesentliche dieser Wünsche und der sie leitenden Grundsätze enthält gerade unser Sermon; auf das in ihm Dargelegte ruhen die späteren Erörterungen dieser Art, und so namentlich die wenige Monate darauf herausgegebene Streitschrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" nach ihrer ethischen Seite. Indem aber der Sermon das sittliche Leben nicht ohne Rücksicht auf das religiöse Fundament und den Zusammenhang der wahrhaft guten Werke mit dem Glauben beschreibt, gewährt er uns zugleich einen weiteren Einblick in die Verwickelung, die sich zwischen Religion und Sittlichkeit innerhalb des reformatorischen Gesichtskreises ergeben musste.

Der das ganze Buch beherrschende Grundgedanke ist nun: „der Glaube in Christum" als das höchste gute Werk, welches von Gott geboten ist. Damit soll die ethische Natur des christlichen Glaubens hervorgehoben und unser Gegensatz gegen den Romanismus auch als ein sittlicher dargestellt werden. In der katholischen Lehre findet unser Reformator zwar die Anpreisung bestimmter Handlungen, die jedoch nur kirchlichen, keinen religiös-sittlichen Werth haben, daher nicht das Gesetz eines Gott in Wahrheit wohlgefälligen oder von demselben geordneten und gebotenen Lebens aufweisen.[23]) Demgemäss sagt uns auch das dem Sermon beigegebene Widmungsschreiben, dass der Glaube dort nicht rein, sondern in seinem

[23]) Verm. Predd. a. a. O. S. 128 ff.

Verhältniss zu den Werken betrachtet werden soll, wogegen er an sich als die fides, quae creditur, verstanden wird, die Luther bei einer anderen Gelegenheit abhandeln will.[24]) Soll der Glaube also in subjektiver Hinsicht als ein sittlicher verstanden werden, so hindert das freilich nicht, dass, wo derselbe das objektiv Göttliche vollkommen umschliesst, oder wo die Immanenz des Wortes Gottes in dem Glauben vorausgesetzt ist, wie in dem Traktat von der Freiheit, die ethische Auffassung sich zur religiös-idealen umwandelt. Dergestalt tritt zunächst auch hier die religiöse Grundauffassung hervor, dass der Glaube in seiner absoluten Göttlichkeit und Vollkommenheit als ein ganz freies Princip des Handelns zu denken ist, indem er alle Werke thut, aber an kein Werk gebunden ist, indem er, frei von jedem Gesetze, sich gleichgültig gegen alle konkreten Unterscheidungen der einzelnen Handlungen und Aeusserungen seiner Kraft verhält, aus dem also überall auf gleiche Weise, auch im scheinbar geringsten Werke, nur Gutes hervorgeht.[25]) Diese rein ideale Auffassung

[24]) A. a. O. S. 123.

[25]) A. a. O. S. 125. L. verweist auf Ekklesiastes 9 und sagt: „Allzeit lass dein Kleid weiss sein und das Oele lass deinem Haupte nimmermehr gebrechen; gebrauch deines Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, alle Tage dieser unstetigen Zeit, die dir geben sein. Das Kleid allzeit weiss sein, das ist, alle unser Werk gut sein, wie sie mögen genannt werden, ohn allen Unterschied. Dann sein sie aber weiss, wann ich gewiss bin und gläub, sie gefallen Gott; und so gebricht mir das Oele des fröhlichen Gewissens nimmermehr von dem Häupt meiner Seelen." Selbstverständlich ist es nicht Luther's Meinung, dass dieser Glaube eine willkührliche Vorstellung ist, die unsere Werke, obschon sie böse sind, zu guten stempelt. Vielmehr ist ihm dieser Glaube gleich der Wiedergeburt: „Wer aus Gott geboren ist (das ist, wer gläubt und Gott trauet), der sündiget nit, und kann nit sündigen" (S. 125f.). Fällt also das menschlich Subjektive und göttlich Objektive schlechthin zusammen, so offenbart sich letzteres freilich individuell: „Hie kann nu ein jeglicher selbst merken und fühlen, wenn er Gutes und nit Gutes thut. Denn findet er sein Herz in der Zuversicht, dass es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohhalmen aufheben. Ist die Zuversicht nicht da, oder zweifelt daran, so ist das Werk nit gut, ob es schon alle Todten aufwecket und sich

wird hier indessen sofort durch die reale Bekämpfung der willkührlich bestimmten katholischen Werke eingeschränkt, denen Luther nicht allein die Gleichgültigkeit gegen jedes äussere Thun überhaupt, sondern eine wahre und höhere Sittlichkeit von realem und praktischem Werth entgegensetzt. Der letztere Gedanke widerspricht jener Leugnung aller Werthunterschiede in den guten Werken nun geradezu. Und in der That verlangt unser Theologe demgemäss, dass wir „den Unterschied der guten Werke lernen aus den Geboten Gottes und nit aus dem Scheine, Grösse oder Menge der Werke an ihn selbst; auch nit aus Gutdünkel der Menschen oder menschlichen Gesetz oder Weise, wie wir sehen, dass geschehn und noch immer geschieht durch unsere Blindheit mit Verachtung göttlicher Gebote.[26]) Dem an die Spitze gestellten religiösen Princip gemäss hätte Luther wohl gegen den Zwang der katholischen Werke protestiren müssen, ihnen jedoch nicht andere sittliche Werke aus objektiven Gründen vorziehen dürfen. Und doch erklärt er, wenn auch noch mit einigem Schwanken, dass jene kirchlichen Handlungen nicht die „rechten, wahrhaftigen, grundguten“ Werke sind, die auch bei aller Nachgiebigkeit gegen den Nächsten nicht als ächte Ausdrücke der helfenden Liebe erscheinen, und dass das gläubig ertragene Leiden einen besonderen Werth anderen Werken gegenüber hat.[27]) Ja auch das enthält schon eine solche Unterscheidung, dass in der Erfüllung des ersten Gebotes des Dekalogs der Glaube als ein inneres Werk den äusseren vorangestellt und mit ihnen verglichen

der Mensch verbrennen liess. Das lehret St. Paul Röm. 14 (V. 23): Alles was nit aus oder im Glauben geschicht, das ist Sünde. Von dem Glauben, und keinem anderen Werk, haben wir den Namen, dass wir Christgläubige heissen, als von dem Hauptwerk. Denn alle anderen Werk mag ein Heid, Jude, Türk, Sünder auch thun; aber traun festiglich, dass er Gott wohlgefalle, ist nit möglich, denn einem Christen mit Gnaden erleuchtet und befestiget“ (S. 126). Vgl. überhaupt S. 125ff., 135ff.

[26]) A. a. O. S. 123f., 128, 130.

[27]) A. a. O. S. 124f., 128ff., 133f.

wird. Es ist in diesem Zusammenhange nicht bloss bildlich gemeint, dass die fortdauernde Stellung des Herzens zu Gott der wahre und höchste Gottesdienst, die wirkliche Erfüllung eines Gotteswillens ist, so dass die Anbetung Gottes in der Wahrheit eben seine Anbetung im Geiste ist; wobei im Zusammenhange mit dem Glauben auch von Liebe und Hoffnung die Rede sein soll. Denn es ist auch daran zu denken, dass Gott sich uns in konkreter Weise als Liebe offenbart, so dass er unsere Gegenliebe fordert.[28]) Hier haben wir dann auch die Grundlage für Luther's stets wiederkehrende katechetische

[28]) „Sieh' das ist das Werk des ersten Gebotes, da geboten ist: Du sollt nit andere Götter haben; das ist soviel gesagt: dieweil ich allein Gott bin, sollt du zu mir allein dein ganze Zuversicht, Trau und Glauben setzen, und auf niemand anders. Denn das heisset nit einen Gott haben, so du äusserlich mit dem Munde Gott nennest, oder mit den Knien und Geberden anbetest; sondern so du herzlich ihm traust und dich alles Guten, Gnaden und Wohlgefallens zu ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, im Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid. Als der Herr Christus zu dem heidnischen Weiblein: Ich sage dir, wer Gott will anbeten, der muss ihn im Geist und Wahrheit anbeten. Und dieser Glaub, Treu, Zuversicht des Herzens grundlich, ist wahrhaftige Erfüllung dieses ersten Gebotes, ohn' welchen sonst kein Werk ist, das diesem Gebote möge genug thun“. . . . Nu ist droben gesagt, dass solch Zuversicht und Glaub bringt mit sich Lieb und Hoffnung; ja wann wirs recht ansehn, so ist die Lieb das erst, oder je zugleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gotte nit traun, wenn ich nit gedächt', er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und bewegt werd, ihm herzlich zu trauen, und alles Gutes zu ihm versehen“ (S. 131). Vgl. S. 134ff., besonders S. 140f.: „Sieh', also musst du Christum in dich bilden, und sehen, wie in ihm Gott seine Barmherzigkeit dir fürhält und anbietet, ohn alle deine vorkommende Verdienst; und aus solchem Bild seiner Gnaden schöpfen den Glauben und Zuversicht der Vergebung aller deiner Sünd. Darum hebt der Glaub nit an den Werken an, sie machen ihn auch nit, sondern er muss aus dem Blut, Wunden und Sterben Christi quellen und fliessen, in welchem, so du siehst, dass dir Gott so hold ist, dass er auch seinen Sohn für dich giebt, muss dein Herz süss und Gott wiederum hold werden, und also die Zuversicht aus lauter Gunst und Lieb herwachsen, Gottes gegen dir und deiner gegen Gott“.

Auslegung des ersten Gebotes, das auf dem reinen Glaubensstandpunkte nicht als Gesetz vorgestellt werden kann.[29])

Beginnt somit das erste Gebot die Reihe wirklicher Forderungen, so nimmt unser Sermon nun auch folgerichtig eine Klimax in der sittlich religiösen Schätzung der Gebote überhaupt an, indem diese alle ebenso sehr eine Einheit bilden, wie sie reale Unterschiede aufweisen sollen. Geringer als das erste, aber ihm doch nahe verwandt wird das zweite erachtet, welches die unmittelbare Aeusserung und Darstellung der religiösen Gesinnung d. h. der Zuversicht zur Liebe Gottes enthält. Es wird, heisst es, dadurch erfüllt, dass wir „Gottes Lob, Ehre, Namen preisen, predigen, singen und allerlei Weis erheben und gross machen“.[30]) Die Werke dieses Gebotes nennt er dabei ausdrücklich „besser denn die folgenden Werk der andern Gebot“, und so ordnet sich die religiöse Gesinnung, namentlich aber das religiöse Darstellen dem ganzen Organismus des sittlichen Handelns ein.[31]) Für das zweite Gebot ist noch zu beachten, dass Luther selbstverständlich voraussetzt, dass es auf dem Grunde des Glaubens ruht, also weder durch eine heuchlerische noch überhaupt eine äusserliche Pflichterfüllung befriedigt wird. Er betrachtet aber andererseits auch die religiöse Darstellung als kein reines Akcidens der Gesinnung, sondern als ein Handeln, welches, wie alle guten Werke, stärkend und mehrend auf den Glauben zurückwirkt, welches also auch nicht allein oder nicht einmal vorzugsweise als ein Dienst erscheint, den wir dem

[29]) Vgl. oben S. 128ff., 146ff.

[30]) A. a. O. S. 141ff.; vgl. oben S. 200 (Anm. 18).

[31]) A. a. O.; vgl. noch: „Und wiewohl ich droben gesagt und wahr ist, dass kein Unterschied ist unter den Werken, wo der Glaub ist und wirkt; so ist's doch zu verstehen, wenn sie gegen den Glauben und seinem Werk geachtet werden. Aber sie untereinander zu messen, ist ein Unterscheid und eins höher denn das andere. Gleichwie im Leichnam die Gliedmaassen gegen die Gesundheit kein Unterscheid haben, und die Gesundheit in einem gleich wirkt, wie in dem andern, so sind doch der Gliedmaass Werk unter schieden, und eins höher, edler, nützlicher denn das andere“ (S. 141).

Nächsten leisten.[32]) Er versteht endlich darunter auch nicht nur ein sogenanntes gottesdienstliches Handeln im engeren Sinne, sondern eine Darstellung unseres religiösen Verhältnisses zu Gott überall und zu aller Zeit durch unser ganzes Leben hindurch. So haben wir darin einen religiös-sittlichen Lebenslauf, der unser ganzes Leben himmlisch gestalten soll. „Und also ist“, wird gesagt, „der Mensch mit diesem einigen Stück dieses Gebotes überschüttet mit guten köstlichen Werken, welche so er im rechten Glauben übet, ist er fürwahr nicht unnütz hier gewesen“.[33]) In dieser Weise ist dankbares Loben und Preisen Gottes als eine sittliche Pflicht anzusehen, die wir in allen Lagen unseres Lebens erfüllen können und sollen, und deren Lohn die wirkliche Befestigung unseres Vertrauens zu Gott ist.

Als eine zweite Art und Frucht dieser wahren Gesetzes-Erfüllung wird die Dämpfung des menschlichen Ehrgeizes und die Beförderung der wahren Demuth geschildert. An diesem Punkte stört allerdings eine Differenz der religösen und sittlichen Betrachtungsweise, da Luther nicht leugnet, dass es eine sittliche Pflicht der Wahrung unserer Ehre giebt. So fürchtet er, dass nur „wenige und ganz hochgeistliche Menschen“ zu solchem ganz selbstlosen Lobe Gottes befähigt seien, so dass sie ihr Licht nur Gott zu Ehren oder zum Wohl und zur Besserung des Nächsten leuchten lassen.[34]) Wenn jedoch diese hochgeistlichen Naturen sich als die Vorbilder der im Traktat von der Freiheit geschilderten vollkommenen Christen ergaben, so sieht man hier wenigstens, dass unser Theologe einen solchen idealen Standpunkt sich noch nicht als allgemein-christlichen vorstellt; wie er auch nicht als wirkliche Forderung, die sich an bestimmte Erfahrungen knüpft, gedacht werden kann. Auch widerspricht diese auf der mystischen oder absoluten Passivität ruhende Erklärung der Demuth der anfänglichen Auslegung desselben

[32]) A. a. O. S. 141f.
[33]) A. a. O. S. 142ff.
[34]) A. a. O. S. 145ff.

Gebotes, nach der uns die göttliche Gnade überall persönlich fühlbar werden soll, so dass gerade von da aus auch das rechte sittliche Selbstgefühl hätte abgeleitet werden können. Jetzt dagegen sollen uns die Leiden nicht zum Glaubensmuthe anreizen, sondern er meint, Gott lasse den Menschen oft in schwere Sünden fallen, damit er ein Gegengewicht gegen seine persönliche Eitelkeit, gegen eine Versündigung am zweiten Gebote habe.[35]) Es liegt auf der Hand, dass wir uns über die Pädagogie Gottes nicht dergestalt ausdrücken dürfen, wenn wir unsere Vorstellung von Gott sittlich rein erhalten wollen.

Zu geringerem Bedenken giebt ein drittes Werk dieses Gebotes Anlass, die Anrufung des göttlichen Namens in der frommen Bitte. Dass der Mensch auch zu bitten hat, folgt ja einfach aus seiner Bedürftigkeit im Blicke auf die Zukunft; und so setzt Luther mit Recht dieses Gebot auch als ein Heiligen Gottes, d. h. als Anerkennung, dass uns die rechte Hülfe von oben kommen müsse.[36]) Nur das ist kein ethisch korrekter Ausdruck, dass uns scheinbar ausschliesslich oder unmittelbar dazu besondere Noth und Anfechtung geschickt oder gar die sündige Neigung in uns belebt wird. Dagegen ist es wichtig, dass er auch hier darauf aufmerksam macht, dass wir zu jeder Zeit solche Ursache zur Bitte haben, ja dass das Wohlbefinden, fast als die schwerste Anfechtung, uns erst recht zu diesem Gebote treiben soll.[37]) So geht die Bitte als allgemeine Lebenspflicht mit dem Danke gegen Gott Hand in Hand, wie sich in Wirklichkeit auch das eine ohne das andere nicht denken lässt. Und so sieht unser Theologe im Gebet sowohl einen Weg zur Seligkeit, als auch das Mittel, unseren Glauben zu mehren und zu stärken.[38]) Auch befreit uns diese Ueberwindung des Leidens, in welcher wir mit unseren Wünschen und Bedürfnissen

[35]) A. a. O. S. 148.

[36]) A. a. O. S. 149 ff.

[37]) A. a. O. S. 150.

[38]) A. a. O. S. 150. L. verweist hierbei auf Ps. 50, 54 (V. 8, 9) und Ps. 91 (V. 4).

vor das Angesicht Gottes treten, von allen abergläubischen Hülfsmitteln, „allem Zaubern, Beschwören, Missglauben“.[39]) Vornehmlich aber dürfen wir hier nicht daran vorbeigehen, dass Luther dieses äussere Bittgebet nicht sowohl als eine Einwirkung auf Gott betrachtet, sondern als eine Aeusserung des Glaubens, als einen Bekenntnissakt, der darum auch der dankbaren Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott nicht widerstreitet. Als solcher ist es Pflicht und Gebot, als solcher wirkt es eben auf unsere Gesinnung zurück, als solcher hat es nun auch eine Wirkung auf die Aussenwelt. Dabei denkt unser Reformator zunächst an einen Konflikt mit den natürlichen Menschen, die es uns also übel nehmen, wenn wir im Unglück nicht vor ihnen das Knie beugen und sie in letzter Instanz um Hülfe anflehen. Und wie dieser Umstand offenbar auf unser ganzes Handeln von bestimmendem Einfluss ist, so wird uns darin eine der wichtigsten praktischen Folgerungen des persönlichen Glaubens vor das Auge gestellt, deren Wahrheit und Werth sich erfahrungsmässig prüfen lässt.[40]) Es fällt uns dem zufolge auch nicht im geringsten auf, dass zur Gebetspflicht und Gebetsübung das öffentliche Bekennen des Evangeliums überhaupt und die Predigt des göttlichen Wortes gerechnet wird, das ja keinen anderen Inhalt hat, als die unser Leben leitende Gnade Gottes. Diese Predigt ist natürlich nicht als amtliche gedacht, sondern als allgemeine Christenpflicht.[41]) Und gerade hiermit greifen wir besonders sichtbar in das praktische Leben ein. Indem wir nämlich Gottes Wort bekennen, so vertreten wir, heisst es, überhaupt die höchste Wahrheit und Gerechtigkeit; und diese Vertretung soll der oberste Grundsatz unseres Verhaltens gegen alle Menschen, gegen die höchsten wie gegen die geringsten sein. Dem gemäss gestaltet sich dieses Gebot zur Pflicht eines freimüthigen Zeugnisses für die höchsten religiösen und sittlichen

[39]) A. a. O. S. 151, 153.
[40]) A. a. O. S. 149f., 153.
[41]) A. a. O. S. 153ff.

Grundsätze, welches in die verschiedensten Lebenskreise eingreift.[42]) Auf eben dasselbe Princip gründet er die allgemeine christliche Aufgabe, über die Lehre der Kirche zu wachen, aller Ketzerei zu wehren und die Haltung des geistlichen Standes an der Norm des göttlichen Gesetzes zu prüfen.[43]) Es ist kein Wunder, wenn es dann heisst, dass die Gelegenheit zu solcher Erfüllung des zweiten Gebotes vor jedermanns Thür liege. Damit thun wir „die rechten häupt-guten Werke“, welche den klerikalen Handlungen im katholischen Sinne weit voranstehen.[44]) Dass wir darin freiwillige Werkzeuge Gottes sind und sein sollen, thut der sittlichen Natur dieses Wirkens keinen Eintrag; ebenso wenig, dass Gott seine Ehre auch ohne uns zu schaffen weiss, wenn wir uns diesem Dienste entziehen. Wenn wir aber das letztere thun, machen wir uns gleichfalls der Ungerechtigkeit schuldig und tragen deren Strafe, während wir umgekehrt an dem Segen der Gerechtigkeit, d. h. an der göttlichen Seligkeit theilnehmen; wie auch dieses Werk ausdrücklich als eine Uebung im Guten betrachtet wird.[45]) Bei dieser wahrhaft ethischen Auslegung des zweiten Gebotes vermisst man indessen eine Andeutung der Bedingtheit des Urtheiles des Einzelnen in der Vertretung jener obersten Grundsätze nach aussen, und damit im Zusammenhange eine Bestimmung über die Tragweite dieses Gebotes, die höchste Wahrheit zu bekennen, das gerade in sittlicher Hinsicht zur Behandlung konkreter und von aussen an uns herantretender Fragen in jener Allgemeinheit

[42]) A. a. O. S. 154 f.; vgl. daraus: „Siehe da wären wohl viel guter Werk vorhanden. Denn das mehrer Theil der Gewaltigen, Reichen und Freunden thun unrecht und treiben Gewalt wider die Armen, Geringen und Widerparten; und je grösser, je ärger. Und wo man nit mit Gewalt wehren kann und der Wahrheit helfen, dass man doch dasselbe bekenne, und mit Worten darzu thu, den Ungerechten nit zufalle, ihnen nit Recht gebe, sondern die Wahrheit frei heraussage“ (S. 155).

[43]) A. a. O. S. 156 ff.

[44]) A. a. O. S. 155.

[45]) A. a. O. S. 155 f.

nicht ausreicht; wie es dabei auch nur als eine petitio principii erscheint, dass, wie Luther meint, die Lehre der päpstlichen Kirche dem klaren Worte Gottes einfach widerstrebt.

In verwandter Weise wie das zweite wird das dritte Gebot erklärt.[46]) In ihm handelt es sich an erster Stelle um den äusseren (sinnlichen) Gottesdienst im engeren Sinne oder um die religiöse Feier der Gemeinde. Diese zeigt freilich einen nur bedingten Werth. Der Reformator achtet sie als etwas sehr äusserliches: so dass er theils auf eine Beschränkung der kirchlichen Feiertage im Interesse anderer und höherer sittlicher Aufgaben dringt, theils ganz besonders eine Betheiligung des Herzens bei allen gottesdienstlichen Uebungen verlangt.[47]) Als ein Hauptbestandtheil dieses Kultus wird die Feier der Messe als des Testamentes der Vergebung der Sünde und der Mittheilung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit bezeichnet. Und wenn diese Feier den Glauben voraussetzt, so passt es auch wieder in den Zusammenhang dieser ganzen Auffassung, dass sie zugleich zur Uebung unseres Glaubens dienen soll; denn lediglich als solche kann sie als Pflicht und äussere Forderung geltend gemacht werden.[48]) Wenn sodann mit der Messe, als dem hauptsächlichsten gottesdienstlichen Akte, die Predigt des Evangeliums verknüpft wird, so ist hier im Unterschiede von dem nach dem zweiten Gebote geforderten Bekennen an die amtliche und kirchliche Verkündigung der Wahrheit zu denken; und diese Predigt wird als Ceremonie und eine vom Erlöser bestimmt gebotene heilige Handlung oder als ein besonderes Werk vorgestellt.[49]) Dieselbe Bewandniss

[46]) A. a. O. S. 158ff.: „In dem ersten ist geboten, wie sich unser Herz gegen Gott haben (halten) soll mit Gedanken; im andern wie sich der Mund mit Worten; in diesem dritten wird geboten, wie wir uns gegen Gott halten sollen mit Werken“.

[47]) S. 158f.

[48]) S. 159f.

[49]) S. 159ff.: „Darum“, wird uns u. a. gesagt, „muss es eine schwere Sünd sein, die das Evangelium nit hören, und solchen Schatz und reiches

hat es mit dem auch hier geforderten Gebete des Glaubens, das sich sowohl auf die eigene Noth eines jeden, als auch auf das gemeinsame Bedürfniss, und wie auf das sinnliche Uebel, so noch mehr auf unsere Sünde und geistige Gebrechlichkeit beziehen soll. Doch wird nicht zu leugnen sein, dass Luther das gottesdienstliche Gebet von der allgemeinen Pflicht der Anrufung Gottes nicht deutlich unterscheidet, indem er beides im allgemeinen als Glaubensübung auffasst. Zur Ergänzung des zu dem zweiten Gebote Gesagten dient indessen der Hinweis darauf, dass der betende Glaube sowohl Ergebung als auch zuversichtliche Hoffnung sein soll, so dass der Betende in der rechten Mitte zwischen völligem Unglauben (Verzweiflung) und einem trotzigen Versuchen Gottes stehe. Das Gebet ist nach allem aber auch ein wirkliches, äusseres und bestimmtes Thun, obschon es auf dem Beten ohne Unterlass beruht, und führt wenigstens stets zur rechten Selbsterkenntniss.[50]) Dergestalt schildert unser Reformator das aus dem Herzen strömende Gebet als keine leichte und geringe Sache; und eben darum ist es ihm die Leiter, auf der man aus dem schwachen Glauben und dem Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit zu stärkerem Gottvertrauen aufzusteigen vermag.[51]) Eine hervorragende und unüberwindliche Kraft legt er schliesslich dem gemeinsamen Gebete und dem für das gemeine Wohl bei“.[52])

Mahl, dazu sie geladen werden, verachten: viel grösser aber Sünd, nit predigen das Evangelium und so viel Volks, die das gerne höreten, verderben lassen; so doch Christus also streng geboten hat, das Evangelium und diess Testament zu predigen, dass er auch die Mess nit will gehalten haben, es sei denn, dass das Evangelium geprediget werde“ (S. 161).

[50]) S. 162 ff.

[51]) S. 166 f.; vgl. „Mummelen mit dem Mund ist leicht, oder je leicht angesehen; aber mit Ernst des Herzens den Worten Folge thun, in gründlicher Andacht, das ist, Begierden und Glauben, (so) dass es ernstlich begehre, was die Wort (ent)halten, und nit zweifel, es werd erhöret, das ist eine grosse That vor Gottes Augen“ (S. 166).

[52]) S. 169 ff.

Nach diesen wichtigen Erörterungen wendet sich der Sermon noch zu einem anderen Werk des dritten Gebotes, zu der in letzterem vorgeschriebenen Ruhe als der Feier im allgemeinsten und höchsten Sinne.[53]) Hier muss sich Luther nun mit seiner uns bekannten mystischen Auslegung dieses Gebotes auseinandersetzen. Es verräth einen gewissen Einfluss der Mystik, wenn er annimmt, dass die äussere Ruhe von der Arbeit nur geringen Werth habe, und dass das dafür eintretende kirchlich-gottesdienstliche Handeln ebenfalls von zweifelhafter Bedeutung sei. Er schildert letzteres nur als äusserliches Mittel, uns zum Worte und Gebete zu führen. Dass hierzu bestimmte Tage und Stunden ausgewählt werden, ruht ihm auf der religiös zufälligen Nothwendigkeit einer Eintheilung der menschlichen Beschäftigungen und geschieht namentlich „um der unvollkommenen Laien und Arbeitleute willen, dass die mögen auch zum Wort Gottes kommen“. „Und wenn wir alle vollkommen wären“, fügt er hinzu, „und das Evangelium könnten, möchten wir alle Tage wirken, so wir wollten, oder feiern, so wir könnten. Denn Feier ist itzt nit noth, noch geboten, denn allein um des Wortes Gottes willen, (es) zu lehren und beten“.[54]) Unser Theologe stellt also die kirchliche Ordnung des Gottesdienstes weit hinter die sittlich-religiöse Verpflichtung zum Bekenntnisse der Wahrheit und zum Gebete. Nur letztere vermag er hier direkt auf Gottes oder Christi Willen zurückzuführen, so dass ihm in dieser Beziehung das zweite und dritte Gebot zusammenfallen.[55]) Das scheint auch der genaueste Ausdruck seiner Ansicht zu

[53]) S. 176ff.

[54]) S. 177.

[55]) Indem der Reformator hier seiner Abneigung gegen das kirchliche Gesetz Raum giebt, wird er aber auch unklar. Auch im zweiten Gebot sah er, wie wir zeigten, einen Willen Gottes ausgedrückt, der die Unvollkommenheit unseres Willens voraussetzt. Hier aber stellt er sich nun die unter dem zweiten Gebote Stehenden als Vollkommene vor, so dass der kirchliche Gottesdienst nur um einer Anzahl Unvollkommener willen eingerichtet erscheint.

sein; denn jetzt erst findet er die rechte Feier, die Gott im dritten Gebot verordnet habe, und die in absoluter Ruhe und Passivität bestehe. So sollen wir „allein Gott in uns wirken lassen“ und „nichts eigenes wirken in allen unseren Kräften“. Diese Selbstvernichtung beruht auf der Voraussetzung absoluter Sündhaftigkeit des kreatürlichen Menschen, dessen Selbstsucht zu brechen sei.[56])

Charakteristisch ist es aber für die ethische Haltung unseres Sermons, dass Luther bei jener Mystik nun doch nicht stehen bleibt, sondern jene vollständige Passivität in ein freies sittliches Thun umwandelt. Als nicht weniger bezeichnend und unsere früheren Beobachtungen bestätigend erscheint es, dass das sich über jenes unbedingte Leiden erhebende fromme Handeln im Grunde ein negatives oder ascetisches bleibt, d. h. ein sittlich bedingtes inneres und äusseres Leiden. Der geistige Kampf, der sich uns hiernach als die rechte Feier des Sabbats darstellt, besteht darin, dass wir „der Natur weh thun und weh thun lassen“, dass der Geist das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden kreuziget; und das soll auf doppelte Weise geschehen: durch uns selbst und durch anderer Uebung und Treiben.[57]) Die Leiden, durch welche wir uns selbst üben, werden dem zufolge nach ihrer inneren Seite als Dämpfung unserer Begierden und unseres natürlichen Willens, auch als Bekämpfung der Vernunft[58]) beschrieben, nach ihrer äusseren Seite als Fasten, Wachen und Arbeiten. Da diese drei Uebungen zu unserer Selbsterziehung dienen, so werden sie nicht als äusserliche, zwecklose opera operata gedacht; und so kann unser Theologe auch auf diesem Standpunkte sich gegen die katholische Werkheiligkeit erklären, welche in jenen Uebungen an sich verdienstliche Werke erblickt.[59]) Was aber jene uns

[56]) S. 177f.

[57]) S. 178.

[58]) S. 178f.

[59]) S. 179ff. „Denn kein Gebot der Kirchen, kein Gesetz eines Ordens mag das Fasten, Wachen, Arbeiten höher setzen oder treiben, denn so viel

von aussen zugefügte Noth und Zucht angeht, so handelt es sich zunächst um Beleidigungen, die uns von Menschen oder Teufeln angethan werden, besonders aber um das, was uns Gott an Plagen, deren Gipfel Schande und Tod ist, zuschickt. Diese werden auch hier als die fremden Werke Gottes bezeichnet, welche dem eigenen und eigentlichen Werke Gottes den Weg bereiten. Letzteres liegt hier aber recht deutlich jenseits der realen und ethischen Betrachtung und stellt eine Einheit unseres Wesens mit Gott dar, die ebenso sehr absolute Freiheit wie absolute Abhängigkeit ist, während jenes fremde Werk gerade eine, obschon einseitige und sich nur halb aus der Mystik herausarbeitende, ethische Vorstellungsweise vermittelt.[60]) „Sieh", so schliesst diese ganze Auseinandersetzung, „das sind die drei Stück des Menschen, die Vernunft, die Lust, die Unlust, darinnen alle seine Werke gehen, die müssen also durch diese drei Uebungen: Gottes Regierung, unsere eigene Kasteiung, anderer Beleidigung erwürgt werden, und also geistlich Gotte feiern, ihm zu seinen Werken einräumen".[61])

Dass Luther auch in der Erklärung des dritten Gebotes über die Mystik hinausstrebt, sieht man endlich noch aus dem kurzen Schlusswort, in welchem er die Auslegung der drei ersten Gebote noch einmal zusammenfasst. Auch das dritte soll wie die beiden vorhergehenden auf dem Glauben ruhen und zu dessen Uebung dienen; und diese drei Gebote sind, seiner Meinung nach, so eng und unauflöslich verbunden, wie ein goldener Ring in sich zusammenhängt, in welchem sich Ende und Anfang unmittelbar zusammenschliessen. Oder er sagt: so wie die Sonne „aufgeht bis an den Niedergang und kommt wieder bis zu dem Aufgang (Ps. 19, 7)," so gehen aus dem Glauben die Werke

und weit es dienet, das Fleisch und seine Lust zu dämpfen oder tödten. Wo diess Ziel wird übergangen da nehm ihm niemand für, dass er gut Werk gethan habe oder sich mit der Kirchen Gebot oder Ordens Gesetz entschuldige" (S. 181).

[60]) S. 182 ff.

[61]) S. 184.

dieser Gebote hervor und kommen wieder zu ihm zurück. Dieser Ordnung und Einheit entspricht ihm zufolge auch der Zusammenhang der drei ersten Bitten des Vater-Unser.[62])

Es scheint nun eben so sehr aus unserer Darstellung hervorzugehen, als es Luther noch zum Schluss ausdrücklich bemerkt, dass uns in jenen drei Geboten die Werke und Pflichten, die wir in unserem Glauben gegen Gott haben und üben sollen, vor's Auge gestellt werden.[63]) Vom absoluten Gesichtspunkte aus kann man freilich weder von Pflichten gegen Gott, noch von einem auf letzteren gerichteten Handeln reden; insofern jedoch aus der Religion die Sittlichkeit abgeleitet werden soll, können und müssen alle sittlichen Pflichten und Handlungen zugleich auf Gott bezogen werden. Dabei kann man aber das Göttliche entweder an den Inbegriff aller Sittlichkeit anknüpfen, so dass man in dem Einzelnen das Menschliche und Unvollkommene, in der Zusammenfassung und dem vollendeten Ganzen dagegen das dem ersteren immanente Göttliche denkt; oder es lassen sich die höchsten Pflichten und Tugenden in transcendenter Weise als besondere vorstellen, welche dann die idealen Vorbilder und Ursprünge alles empirisch-ethischen Thuns und Leidens ergeben. In dieser Beziehung spricht es nun für das gesunde Urtheil und den Scharfblick unseres Reformators, dass er die auf Gott gerichteten Werke von dem gewöhnlichen, empirischen Handeln wohl zu unterscheiden versteht, indem er sie, wie wir gesehen haben, aus seinem religiösen Glaubensbegriff herleitet und dabei die Absolutheit und religiöse Idealität desselben als Voraussetzung festzuhalten sucht.[64]) So leugnet er einerseits nicht, dass unser ganzes Verhältniss zu Gott sich im Glauben als in einem Ausdrucke schlechthiniger Freiheit und Abhängigkeit zusammenfasst, wie er denselben andererseits in sittlicher Hinsicht sowohl als besonderes Werk, als auch als den eigentlich religiösen Kern

[62]) S. 184 ff.

[63]) Vgl. S. 186.

[64]) Vgl. oben S. 235 f.

in unserem gesammten wirklichen Handeln auffasst. Ergab sich ferner als der zwischen dem religiösen und sittlichen Element vermittelnde Grundbegriff der einer Uebung, Stärkung, Vermehrung des Glaubens: so kann es nicht zweifelhaft sein, dass sich unserem Theologen die in den drei Hauptgeboten vorliegenden Pflichten gegen Gott nach ihrer konkreten Seite als Pflichten gegen uns selbst darstellen. Die Glaubensübung enthält eben die höchsten Pflichten dieser Art, welche die Hervorbringung und Förderung unseres Seelenheiles, des Friedens unseres persönlichen Gewissens betreffen.

Wer wollte aber leugnen, dass in dieser Deutung der specifisch religiösen Pflichten eine gewisse Einseitigkeit liegt, die freilich auf die Abhängigkeit der ethischen Ansichten Luther's von seinem religiösen Princip zurückzuführen ist? Auf einen Mangel, der offenbar diesen Voraussetzungen entspringt, stiessen wir bereits in der Anwendung der Pflicht des Wahrheitszeugnisses.[65]) Die Korrektur, welche sich in dieser Beziehung gegen den Missbrauch der persönlichen Freiheit ergiebt, kann aber auf dem Standpunkte Luther's immer nur eine theils subjektive, theils die Person rein äusserlich beschränkende, d. h. eine aus den Leiden geschöpfte sein, die wir uns aus dem Streite mit den Gegnern unserer Ueberzeugungen zuziehen; nach dieser Seite hin schlägt uns die Glaubensübung zum Dulden aus, indem wir uns als ungerecht Verfolgte zu betrachten haben. Nicht jedoch handelt es sich um das Auffinden eines objektiv richtigeren und allgemein gültigeren Ausdruckes der Wahrheit, der uns von vornherein den Konflikt der Ueberzeugungen erspart hätte, oder der, in Zukunft zum Maassstab unseres Bekennens gewählt, unseren Grundsätzen eine willigere Aufnahme zu bereiten im Stande wäre. So fehlt der subjektiven Bekenntnisstreue trotz ihrer Ehrwürdigkeit doch das Princip des Fortschrittes und der Ergänzung in der gemeinsamen Erkenntniss der objektiven Wahrheit. Durch dieselbe Einseitigkeit wird auch jenes Hervorheben des Leidens

[65]) Vgl. oben S. 234 f.

in allem, was als sittlich-religiöses Werk nach aussen zu Tage tritt, unterstützt. Denn das Fehlen einer objektiven Teleologie lässt alles Sinnliche nur zu leicht als Last oder gar als Stütze des Egoismus erscheinen, so dass gerade in der äusseren Sphäre fast nur die Sünde und der Irrthum gesucht werden müssen, statt dass dieselbe als Organ der Gemeinschaft und Liebe geschätzt und benutzt würde. Zwar dient das äussere Leiden in unserem Sermon abweichend von der Schrift von der Freiheit noch der Entwickelung des Subjektes, indem es die innere Kraft des Glaubens vermehrt und unsere Person der Gottheit näher bringt. Allein dadurch, dass es sowohl seinen ethischen und tiefsten Werth in diesem Gegensatz erschöpft, als auch das wesentliche Werk ist, welches wir gegen Gott zu üben haben, musste nicht nur die Anschauung entstehen, dass es dem Gläubigen, je mehr er wächst, desto gleichgültiger wird; sondern es musste auch für ihn der ausschliessliche Weg seiner sittlichen Darstellung nach aussen in der Liebe werden. So bleibt auch hier die ascetische Auffassung der Liebe in Kraft, die uns schon aus den ersten reformatorischen Zeugnissen Luther's entgegentrat. Dem entsprechend ist ihm auch die Arbeit nur darum heilig, weil sie zur persönlichen Selbstzucht dient, nicht aber weil sie etwas von Gott gewolltes hervorbringt. Und nicht minder folgt es aus derselben Voraussetzung, dass er in der Auslegung des dritten Gebotes die Natur des kirchlichen Gottesdienstes nur ungenügend aufzufassen und seine Wichtigkeit nicht deutlicher in's Licht zu stellen im Stande war. Indem er ihn zum Werk des Glaubens stempelt, erscheint derselbe nämlich als das einzige Werk, das wir in unserem Verhältnisse zu Gott positiv zu vollbringen haben; eben darum aber gewinnt es als äussere Uebung im Verhältniss zum Leiden ein nur zweifelhaftes Gewicht. Zum eigentlich darstellenden Handeln rechnet Luther den Gottesdienst folgerichtig desshalb nicht, weil die einzelne Person dazu des kirchlichen Apparates nicht bedarf; und wo sich ihm auch in der Beurtheilung der kirchlichen Handlungen dieser Blick auf das Wort als die Aeusserung des Inneren ergab, griff

er, wie sich uns gezeigt hat, in das zweite Gebot zurück, so dass der Gottesdienst im engeren Sinne für die reiferen Christen ausfällt. Folgerichtig hätte er ihn als ascetische Uebung deduciren müssen. Das musste ihm indessen schon aus Abneigung gegen die katholische Kirchlichkeit widerstehen. Dazu kam, dass er wenigstens ein Gefühl davon hatte, dass es sich dabei nicht allein um uns selbst, sondern auch um die Gemeinschaft mit anderen Christen handelt, dass also die Erklärung der kirchlichen Werke aus einem schlechthin persönlichen Bedürfnisse nicht ausreicht. Was er nun aber in dieser Beziehung beibringt, ruht wieder auf der nur ungenügenden Ausgleichung des persönlichen und gemeinschaftlichen Princips oder des Glaubens und der Bruderliebe. Es kommt dem herrschenden Gedankengange gemäss darauf hinaus, dass der gereifte Christ der kirchlichen Feier in einer mehr passiven als aktiven Rücksicht auf die Gemeinschaft gegenübersteht, oder dass er dieselbe nicht sowohl zu seinem eigenen Frommen als zur Erbauung anderer benutzt. So bietet sich zur positiven Schätzung des kirchlichen Gottesdienstes schon hier der pädagogische Gesichtspunkt als der fast ausschliesslich maassgebende dar.[66]) Und wenn Luther dabei, wie an diesem Orte und überall zu bemerken, wenigstens für seine Person gern bereit ist, die Klassen-Unterschiede fallen zu lassen; wenn er auch später diese zunächst mehr menschlich erscheinende Erziehung[67]) zu einer göttlichen Anstalt vertiefte, indem er die ganze Gemeinde unter die Zucht des Wortes Gottes stellte: so bleibt nichtsdestoweniger der Umstand in Kraft, dass Alle den kirchlichen Gottesdienst

[66]) Eine Limitation dieser Grundanschauung liegt allerdings darin, dass wir denen predigen sollen, welche das Evangelium gern hören wollen, und in dem Hinweis auf das gemeinsame Gebet; doch bleibt der kirchliche und gemeindliche Charakter auch dieser Ergänzungen unklar; vgl. oben S. 244 ff.

[67]) Vgl. hierzu noch a. a. O. S. 186 ff. Hier nimmt er es bereits als selbstverständlich an, dass „die Regenten" den äusseren kirchlichen Gottesdienst einrichten und leiten.

in Predigt und Sakrament nur üben, weil und insofern sie nicht Christen und Glieder des wahren Kirche sind, so dass das darstellende Handeln aus der Gemeindefeier gänzlich entfernt wird. Wie man nun hierüber urtheile, eine Einseitigkeit haftet dieser Anschauung immer an; denn auch in diesem Falle gilt das Wort Christi, dass nur dem gegeben wird, welcher schon hat, dass jedoch dem, der nicht hat, auch das genommen wird, was er noch (an unbewusstem oder unbenutztem Besitze) erübrigt. Wie nun die von uns gerügten Mängel der ethischen Anwendung der drei ersten Gebote und namentlich des dritten durchaus nicht den Charakter der Zufälligkeit an sich tragen, so werden wir auch ferner sehen, dass sie der Eigenthümlichkeit der gesammten Lehre unseres Reformators entsprechen. Ja es wäre nicht schwer nachzuweisen, dass sie mit Fragen zusammenhängen, welche unseren kirchlichen und religiösen Zustand gegenwärtig kaum weniger angehen.

Es ist aber nicht diese Einseitigkeit, welche uns aus dem Sermon von guten Werken als das Wesentliche entgegentritt. Vielmehr zeichnet gerade Er sich dadurch aus, dass sie sich darin noch nicht so entscheidend wie in der späteren Lehre Luther's hervordrängt. Denn die Signatur des Sermons ist vielmehr Werthlegen auf mannichfaltige, in's praktische Leben eingreifende ethische Aufgaben, welche sich aus dem christlichen Glauben und der wahren Frömmigkeit ergeben, so dass auch ganz andere Pflichten als die zur Befestigung unseres individuellen Seelenheils und Glaubenslebens dienenden, namentlich die Pflichten gegen den Nächsten, einen religiösen Charakter empfangen. Das geht schon aus jener Hervorhebung der rechten guten Werke hervor, wie sie im Eingange des Sermons gegen die falsche Heiligkeit des Katholicismus aufgestellt werden; besonders aber aus der Art, wie nun die Betrachtung der Gebote der zweiten Tafel an die der drei ersten geknüpft wird. Luther setzt nämlich den Unterschied der beiden Tafeln als keinen absoluten, sondern führt die sich aus den früheren Geboten ergebende Antiklimax durch die folgenden in einer in

gewisser Hinsicht ununterbrochenen Reihe durch, so dass sich ihm das vierte Gebot auch innerlich der ersten Tafel am nächsten und unmittelbarsten anschliesst. Es betrifft aber nicht allein den Gehorsam gegen die leiblichen Eltern, sondern auch gegen alle äussere menschliche Obrigkeit und steht dergestalt dem Range nach über allen folgenden Geboten.[68]) Die vorliegende Erklärung dieses Gebotes ist nun höchst merkwürdig auch als Vorarbeit des Katechismus. Unser Reformator bekundet darin seinen ächt deutschen Sinn für die Heiligkeit des Familienlebens und seine aufrichtige, aus dem Herzen quellende Pietät gegen Volk und Obrigkeit, indem er übrigens das ganze Verhältniss ächt sittlich als ein gegenseitiges fasst, und zugleich von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder und der Obrigkeit gegen die Unterthanen handelt. Hat er auch sonst von dieser Gesinnung zahlreiche Proben abgelegt, so haben wir doch hier besonders zu beachten, dass er sie nicht als eine rein weltliche Tugend und Gerechtigkeit (justitia civilis) im Unterschiede von der Glaubensfrömmigkeit auffasst, sondern dass er auch in dem Leben nach diesem Gebote eine Uebung des Glaubens und das Zeichen und Abbild eines bestimmten Verhaltens zu Gott erblicken will, auf dem des letzteren Segen und Wohlgefallen ruht. Ja er meint sogar, dass ohne die Erfüllung dieses Gebotes aus der zweiten Tafel die aller übrigen, selbst der der ersten Tafel, gar nicht möglich sei.[69])

In's Einzelne gehend, beginnt er mit den Familienpflichten. Da schildert er das maassgebende Gesinnungsverhältniss der Kinder zu den Eltern als Ehrfurcht, d. h. als eine Furcht, die mit Liebe und Zuversicht gemischt sei. Reine

[68]) A. a. O. S. 186ff.

[69]) Vgl. S. 187, 189, 191ff.; u. a.; „O wie fährlich ist es Vater und Mutter zu sein, wo nur Fleisch und Blut regieret; denn fürwahr an diesem Gebot liegt es gar, dass die ersten drei und die letzten sechs werden erkannt und gehalten; dieweil den Eltern befohlen ist, den Kindern solches zu lehren, wie Ps. 78 (V. 6) steht" (S. 189).

Liebe verwirft er; ihr steht nämlich der Ernst der Erziehung entgegen, welche die Eltern an den Kindern zu üben haben. Merkwürdig genug ist es aber, dass er nun ausführlicher von der den ersteren obliegenden Aufgabe der Erziehung spricht als von den Kindespflichten. Offenbar sieht er die sittliche Kraft der Familie vornehmlich in der rechten Thätigkeit der Eltern, während er die Fehler der Kinder auf die Mängel der Zucht zurückführt. [70]) Andererseits kennt er auch eine Grenze für diese Unterwürfigkeit der Kinder unter den Erzieher; da der Gehorsam gegen Gott eine höhere Pflicht sei. Ein Konflikt dieser Auktoritäten entsteht ihm im allgemeinen da, „wo . . . die Eltern so närrisch sein, dass sie die Kinder weltlich ziehen“, womit er nicht den äusseren Schmuck und die Lust des Lebens, wohl aber deren Missbrauch und Uebertreibung verwirft. [71])

[70]) Vgl. u. a.: „Also ist es wahr, wie man sagt, dass die Eltern ob sie sonst nichts zu thun hätten, mögen sie an ihren eigenen Kindern Seligkeit erlangen; an welchen, so sie die zu Gottes Dienst recht ziehen, haben sie fürwahr beide Händ voll guter Werk für sich. Denn was sind die Hungrigen, Durstigen, Nacketen, Gefangenen, Kranken, Fremdlinge, denn deiner eigenen Kinder Seelen“ (S. 190f.). „O wie eine selige Ehe und Haus wäre das, wo solche Eltern inne wären; fürwahr, es wäre eine rechte Kirche, ein auserwählet Kloster, ja ein Paradies“. . . . „Wo sind solche Eltern? Wo sind, die nach guten Werken fragen? Hie will niemand her. Warum? Es hat Gott geboten; da zeucht von der Teufel, Fleisch und Blut; es gleisset nit, drum gilt es nit. Da läuft der zu St. Jakob, diese gelobt sich zu Unserer Frauen; niemand gelobt, dass er Gott zu Ehren sich und sein Kind wohl regiere und lehre, lässet die sitzen, die ihm Gott befohlen hat, an Leib und Seele zu bewahren, und will Gott an einem andern Ort dienen, das ihm nicht befohlen ist“ (S. 191f.). „Also wiederum, mögen die Eltern nicht leichter die Höll verdienen, denn an ihren eigenen Kindern, in ihrem eigenen Haus, wo sie dieselben versäumen, und nit lehren die Ding, die droben gesagt sind. Was hülfs, dass sie sich todt fasten, beten, wallen und alle Werk thäten? Gott wird sie doch davon nit fragen am Tod und jüngsten Tag, sondern wird fordern die Kinder, die er ihnen befohlen hat“ (S. 192).

[71]) S. 189f.

Wenn er ferner jedes moralische Verhältniss des Höheren zum Niederen oder einer Obrigkeit zu ihren Untergebenen als ein nach dem vierten Gebot von Gott geordnetes betrachtet: so enthält ihm doch das sittlich-natürliche Band der Eltern und Kinder den Grundtypus aller jener anderen Herrschafts-Verhältnisse, die geradehin von jenem abgeleitet werden, indem er sie nämlich als dessen Stellvertretung bezeichnet. So erscheint auch die Auktorität der politischen Obrigkeit als eine wenigstens in gewisser Beziehung, vielleicht im tiefsten Grunde patriarchalische.[72]) Nicht weniger aber erkennt er ein geistliches oder kirchliches Regiment dieser Art an, von dem er sogleich eingehender handelt. Dieses Regiment führt unsere geistliche Mutter, die Kirche, der wir wie unseren leiblichen Eltern ehrfürchtige Liebe und Gehorsam schuldig sind. Aus solcher Anerkennung folgt aber auch die Nothwendigkeit, das Gesetz Gottes in der Kirche walten zu lassen und diese nach dem richtigen ethischen Maassstab zu reformiren.

So nimmt nun Luther keinen Anstand, sogleich eine Reihe von praktisch-kirchlichen Forderungen auszusprechen und auf deren Erfüllung zu dringen. Er wendet sich zunächst an die geistliche Gewalt oder die kirchliche Obrigkeit selbst und verlangt von ihr das Abthun der im Schwange gehenden äusserlichen Kirchlichkeit und Werkheiligkeit, dafür aber Beförderung wahrer Sittlichkeit im Familienleben, in dem Verhältniss der Geschlechter zu einander, im Handel und geschäftlichen Verkehr, im sinnlichen Genuss, auch eine rechte Sorge für die Schulen und die Erziehung der Jugend überhaupt. Auf der anderen Seite möchte er die kirchlichen Feiertage nicht nur auf ein bestimmtes Maass ein-

[72]) „Was aber von den Eltern geboten und gesagt wird, soll auch verstanden sein von denen, so (wenn) die Eltern gestorben oder nit gegenwärtig sein, die an ihrer Statt sein, als da sein Gefreundete, Gevattern, Pathen, weltliche Herren und geistliche Väter. Denn es muss ein jeglicher regieret und unterthan werden andern Menschen: „Und daher kommt es, dass der Gehorsam so hoch gepreiset wird, und alle Tugend und gute Werk in ihm beschlossen werden“ (S. 188).

geschränkt, sondern am liebsten ganz abgeschafft sehen. Wir werden dabei an alle Wochenfeiertage, nicht an die Sonntage zu denken haben.[73]) Mit diesen Forderungen verknüpft sich jedoch auf das engste die Anklage der Kirchenregierung, dass sie ihre Pflicht fast gänzlich versäume; wobei es unsere Aufmerksamkeit erregt, dass Luther hier keineswegs gegen die römische Gesetzlichkeit eifert, wie er das vom Standpunkt des persönlichen Glaubens aus selbst in ethischer Rücksicht zu thun pflegt, sondern dass er die sittliche Laxheit, den falschen Liberalismus Roms in's Licht zu stellen sucht. Die gerügten Uebelstände erscheinen ihm indessen als so grosse, dass die geistliche Obrigkeit kaum noch ihren Namen verdiene, und dass mithin den Unterthanen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht des Widerstandes auf Grund der drei ersten Gebote wie etwa gegen wahnwitzige Eltern zustehn soll. Demgemäss wird nun zum Theil jeder Christ zum Helfen aufgerufen, zum Theil die Könige, Fürsten und Edelleute besonders; und letztere zwar nicht zur Vermehrung ihrer politischen Gewalt, aber doch so, dass es fraglich ist, ob dieses Eingreifen in die kirchliche Praxis und die religiös-sittlichen Verhältnisse nicht auch als ein Ausfluss ihrer politisch hervorragenden Stellung angesehen werden kann. Von einer Reform, die aus dem Schoosse der geistlichen Gewalt selbst hervorginge oder auf der kirchlichen Repräsentation ruhen und einem Koncile zu verdanken sein könnte, vermag er sich bereits keinen Erfolg mehr zu versprechen;[74]) und

[73]) S, 193ff.

[74]) S. 194ff. Zum Schluss heisst es: „Das wäre das best, und auch das einige überbleibende Mittel, so König, Fürsten, Adel, Städt und Gemein selbst anfiengen, der Sach ein Einbruch machten, auf dass die Bischöf und Geistlichen (die sich jetzt furchten) Ursach hätten zu folgen. Denn hie soll und muss man nit anders ansehen, denn Gottes erste drei Gebote, wider welche weder Rom, noch Himmel, noch Erden etwas gebieten oder wehren könnten. Und liegt nichts an dem Bann oder Dräuen, damit sie meinen solchs zu erwehren; eben als nichts daran liegt, ob ein toller Vater seinem Sohn fast dräuet, so er ihm wehret oder fähet". Vgl. oben S. 230.

zwar namentlich aus dem Grunde, weil, wie er meint, die Kirche nur unter der Bedingung Koncile zulasse, dass sich die Könige und Fürsten von vornherein durch einen Eid die Hände binden. Trotzdem will er eine geistliche Obrigkeit beibehalten und nicht etwa die weltliche an ihre Stelle setzen. Er nimmt offenbar dem Herkommen gemäss an, dass die Christenheit geistliche und weltliche Gewalt umfasst und dass auch beide in Wechselwirkung stehen. Darum aber erscheint ihm die Aufgabe, das Kirchenregiment zu strafen und zu bessern als keine leichte und sittlich gefahrlose; denn es soll der Schein vermieden werden, als wolle man dessen Bestand überhaupt antasten.[75])

Auf Grund der vorstehenden Erörterungen steht nun doch die merkwürdige Thatsache fest, dass die so eifrig geforderte Reform der Kirche und ihrer Obrigkeit einen hervorragend sittlichen und praktischen Charakter zeigt. Der realen und durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan organisirten kirchlichen Gemeinschaft wird demnach weder ausschliesslich noch vorzugsweise die Aufgabe zugeschrieben, bestimmte gottesdienstliche Uebungen im engeren Sinne oder sakramentale Handlungen zu pflegen; auch handelt es sich für sie nicht um die Vertretung einer dogmatisch bestimmten Lehre; sondern sie soll mit Gottes Wort und Gebot, nach Maassgabe der Gottes- und Menschen-Erkenntniss, wie solche in den drei ersten Geboten eingeschärft wurde, das ganze Volksleben heiligen, leiten, versittlichen und namentlich auch die Schule und Ausbildung der Jugend nicht vernachlässigen. Dabei lässt sich nicht verkennen, dass die weltlichen Stände vom Könige abwärts zur Inangriffnahme dieser Reform zunächst als Vertreter des christlichen Volkes berufen werden, da sie der bestehenden geistlichen Obrigkeit entgegentreten sollen, ohne diese selbst zu stürzen oder zu ersetzen; denn sie sollen die letztere doch auch als ihren geistlichen, wenn auch

[75]) S. 195.

irregeleiteten Vater betrachten.[76]) Sofern wir aber auf der anderen Seite unseren Theologen dahin verstehen, dass die hier in Frage kommende politische Organisation des Volkes etwas wesentliches ist, also jene weltlichen Auktoritäten nicht als Privatpersonen handelnd gedacht werden, kann es sich in zweiter Linie immer nur um einen Dienst handeln, welchen in diesem Falle der Staat seiner Natur nach der Religion und Kirche zu leisten im Stande, wenn auch vielleicht als solcher nicht schlechthin verpflichtet ist.

Erst an dritter Stelle geht unser Sermon auf den Gehorsam gegen die weltliche Gewalt als solche ein. Hier wird die Aufgabe des Staates dahin bestimmt und begrenzt, dass er das äussere, sinnliche Leben und das Eigenthum zu schützen habe.[77]) Demgemäss schränkt sich auch der sittlich bessernde Einfluss desselben ein. Ihm liegt es ob, meint Luther, das unmässige Fressen und Saufen wie die Kleiderpracht durch ihre Machtmittel zu beschränken, auch den Zinskauf und Wucher abzuthun.[78]) Aber auch in kirchlichen Dingen handelt es sich um das Mein und Dein, und in dieser Beziehung wird denn auch ein direktes Eingreifen des Staates in die Kirche postulirt. Es gehört zu dem Schutze,[79]) den er seinen Bürgern schuldig ist, wenn er sie vor der Habsucht der Priester bewahrt. „Solches sollt man mit dem weltlichen Schwert wehren, dieweil da kein ander Hülf noch Mittel ist“. Nicht so ausschliesslich betrachtet Luther jedoch den Schutz der Ehe und die sittliche Ordnung der geschlechtlichen Verhältnisse, wozu er auch das Abthun der gemeinen Frauenhäuser und die Erleichterung der Eheschliessung rechnet, als Aufgabe der politischen Zucht. Vielmehr sieht er hier ein gemischtes Gebiet, auf welchem

[76]) Vgl. S. 196.
[77]) S. 197.
[78]) S. 201 f.
[79]) S. 202.

geistliche und weltliche Gewalt zusammen zu wirken haben.[80]) Und anders konnte er auch nach dem, was er vorher über die sittlichen Aufgaben des Kirchenregimentes gelehrt hatte, kaum urtheilen.

Das führt uns aber darauf, dass die hier angenommene Trennung des geistlichen und weltlichen Gebietes, wie die Unterscheidung aller göttlichen Gebote, eine relative ist. Auch in dem letzteren Gebiete handelt es sich darum, wie sich der Christ desselben zu bemächtigen hat, auch darin soll die Religion in's Leben eingeführt werden. Und die Rathschläge, die er den Regenten und Beamten giebt, gehen darauf hinaus, dass sie im Dienste Gottes zugleich den Zweck des Staates am besten befördern.[81]) Indem er freilich die geringere Bedeutung der weltlichen Gewalt im Vergleich zur Kirche hervorhebt, läuft auch die Ansicht mit unter, dass jene doch nicht direkt mit den höchsten religiösen Angelegenheiten zu schaffen hat, dass also in der Inferiorität derselben zugleich ihre Selbstständigkeit liegt: so dass also auch hier eine dualistische Gegenüberstellung des Inneren und Aeusseren und demgemäss der Kirche und des Staates sich durch die Vergleichgültigung des zweiten Faktors ankündigt oder vorbereitet. Daher werden wir auch einfach auf die Vernunft, auf die natürliche Geschichte der Menschheit und auf heidnische Beispiele gewiesen. Als Eigenthümlichkeit mag hier noch bemerkt sein, dass Luther in dem positiv bindenden und herrschenden Recht viel weniger Staatsweis-

[80]) S. 202.

[81]) S. 199ff. Im allgemeinen verpönt Luther in dieser Beziehung noch das Aufkommen der Schmeichler, sodann eine starre, eigensinnige Rechthaberei und autokratische Willkühr, welche auch der Vernunft widerspreche. „Denn wer einen Wagen führet, der muss viel anders wandeln, denn so er für sich selbst allein gieng; hie mag er gehen, laufen, springen und machen wie er will; aber wenn er mit einem Wagen fähret, muss er sich lenken und schicken, darnach ihm der Wagen und die Pferde folgen können; mehr darauf, denn auf seinen Willen Acht haben" (S. 200).

heit findet, als in der aus der Geschichte geschöpften Erfahrung.[82])

Dass sich unser Theologe im ganzen in einer gegen die bestehenden Zustände oppositionellen Stimmung befand, ersieht man ferner daraus, dass er die Inferiorität des Staates namentlich an der Art misst, wie man den Mängeln desselben begegnen soll. Da meint er denn, dass sie dem Christen nur geringes Interesse einflössen; handelt es sich dabei doch immer nur um irdische und vergängliche Güter; weshalb ihm auch der Kampf gegen den römischen Geiz als die geringste der kirchlichen Aufgaben erscheint. So ist er politisch konservativ nicht aus unbegrenzter Hochachtung vor dem bestehenden Staate, sondern weil der Christ seine reformatorische Kraft auf einem anderen Gebiete einzusetzen hat.[83]) „Darum“, sagt er, „ist auch weltlich Gewalt gar ein gering Ding für Gott, und viel zu gering von ihm geachtet, dass man um ihrer willen, sie thu recht oder unrecht, sollt sich sperren, ungehorsam und uneinig werden. Wiederum die geistliche Gewalt gar ein gross, überschwenglich Gut ist, und viel zu köstlich von ihm geachtet, dass der allergeringste Christenmensch sollt leiden und schweigen, wo sie ein Haar breit von ihrem eigenen Ampt tritt, schweig denn, wenn sie ganz wider ihr Ampt gaht, wie jetzt wir alle Tage sehen und empfinden“.[84]) Jener weitgehende Gehorsam gegen die Obrigkeit kann sich mithin in eine um so schärfere Auflehnung umsetzen, sobald religiöse und kirchliche Angelegenheiten auch in unserem politischen Verhalten in Frage kommen, d. h. sobald als die weltliche Macht einen Unterthanen zwingen wollte, etwas wider Gottes (höhere) Gebote zu thun, oder ihn von deren Er-

[82]) A. a. O.; vgl. „Exempel und Historien geben und lehren allzeit mehr, denn die Gesetz und Recht: dort lehret die gewiss Erfahrung, hier lehren die unerfahrenen, ungewissen Worte;“ und daher empfiehlt er den zur Herrschaft Bestimmten von Jugend auf ein fleissiges Studium der Geschichte (S. 201).

[83]) S. 195, 198f.

[84]) S. 199.

füllung abhalten. „Hie muss man sagen, wie St. Peter zu den Fürsten der Juden sagt (App. 5, 29); Man muss Gott mehr gehorsam sein, denn den Menschen“. „Hie soll man ehe Gut, Ehre, Leib und Leben fahren lassen, auf dass Gottes Gebot bleibe“. Wie weit dieses Einspruchsrecht der persönlichen, religiösen und moralischen Ueberzeugung nach unseres Reformators Ansicht aber gehen kann, ersieht man daraus, dass er dem Christen verbietet, einem Fürsten in einem offenbar ungerechten Kriege beizustehen und zu folgen „dieweil Gott geboten hat, wir sollen unsern Nächsten nit tödten noch Unrecht thun“. Auch dürfen wir nicht, trotz obrigkeitlichen Befehles „ein falsch Gezeugniss geben, rauben, lügen oder betrügen und desgleichen“. In den Kreis der staatlichen Ordnungen gehören ihm endlich noch die Bestimmungen über das Handwerk und die Arbeiter oder über die Herrschaft und das Gesinde. Ihr Verhältniss hat die Obrigkeit ebenso zu regeln, wie es sich zugleich als Gelegenheit ergiebt, Gott wohlgefällige Aufgaben zu erfüllen, welche einen weit grösseren Segen mit sich bringen als „wallen, Kirchen bauen, Ablass suchen und dergleichen“. Und es gilt auch diess Gebot sowohl für die Herren als für die Diener. Fleiss, Treue, Gehorsam sind die Pflichten der Arbeiter und Knechte, während den Herren und Meistern Billigkeit und Güte eingeschärft wird. Endlich spiegelt sich ihm auch in dem Verhältniss von Mann und Weib das von Obrigkeit und Unterthan.[85])

In dieser Anwendung des vierten Gebotes auf die bürgerlichen Sitten und Ordnungen findet sich offenbar eine ganze Reihe praktisch bedeutungsvoller Grundsätze und Bestimmungen. Dass dieselben nicht widerspruchslos erscheinen, deuteten wir bereits an; dass sie von verschiedenem Gewicht sind, auch nicht alle Fragen, die berührt werden, zu einer klaren und praktisch verwendbaren Lösung bringen, brauchen wir kaum ausdrücklich hinzuzufügen. Das für die dargelegte Denkweise

[85]) S. 202 ff.

Luther's Charakteristische liegt besonders darin, dass wir nicht sowohl auf eine abstrakte und strenge Scheidung der Frömmigkeit und des bürgerlichen Lebens gewiesen werden, als vielmehr darauf, dass sich das in letzterem darstellende Verhalten zum Nächsten auch als eine nicht bloss indirekt religiöse Pflichterfüllung kund thut. Luther kombinirt nicht nur die subjektive Frömmigkeit mit dem Staatsleben derartig, dass durch sie ein unbestimmtes geistiges Agens in die objektiv für sich bestehenden bürgerlichen Ordnungen einströmt; sondern er nimmt auch an, dass die christliche Gesinnung und das göttliche Wort und Gebot zum Ausbau des Staates selbst mitwirken, so dass er die Besorgung dieser Pflichten als Gott zum Dienst geschehende Werke erachten kann. „Nun siehe“, sagt er, „das sind wenig Werk der Obrigkeit angezeigt, aber doch so gut und so viel, dass sie überflüssig gute Werk und Gott zu dienen hat alle Stund“.[86]) Oder es heisst abschliessend: „Alles aber, was gesagt ist von diesen Werken, ist begriffen in den zweien: Gehorsam und Sorgfältigkeit. Gehorsam gebührt den Unterthanen, Sorgfältigkeit den Oberherren, dass sie Fleiss haben, ihre Unterthanen wohl zu regieren, lieblich mit ihnen handeln und alles thun, dass sie ihnen nützlich und hülflich sein. Das ist ihr Weg zum Himmel und ihre besten Werk, die sie mögen thun auf Erden; damit sie angenehmer sein für Gott, denn ob sie sonst eitel Wunderzeichen thäten“.[87]) Diese Werke setzt er auch an die Stelle der falschen und zwecklosen Sittlichkeit des römischen Aberglaubens.[88]) Er unterscheidet demgemäss nicht zwischen dem streng politischen Rechts- und Zwangs-Gebot und der sittlichen Pflicht, sondern führt hier das letztere auf das erstere zurück, so dass man sagen kann: ihm schwebt eine politische Moral auf religiöser Grundlage vor, auf die

[86]) S. 203.
[87]) S. 205.
[88]) S. 204ff.

es aber auch vor allem zum Heil des Staates ankommt. Es wäre auch sehr fraglich, ob er ohne diese ursprüngliche naive Intuition so eifrig für den Werth der bürgerlichen Sittlichkeit und der in der Erfüllung des bürgerlichen Berufes und in den natürlichen Ständen liegenden guten Werke im Vergleiche und Gegensatze zu den herkömmlichen kirchlichen Uebungen eingetreten wäre, als wir es von nun an sehen. Eine einfache Hervorhebung des göttlichen Rechtes des Staates und der Obrigkeit konnte sich auch mit den mittelalterlichen orthodoxen Vorstellungen von der Ableitung dieses Rechtes aus der göttlichen Herrlichkeit der Kirche, ja noch mit der freieren, im späteren Mittelalter aufgekommenen, durch einen Dante, Marsiglio von Padua, Cesena, Ockam und andere vertretenen, dualistischen Nebeneinanderstellung des kaiserlichen und überhaupt des weltlichen Regimentes und der Kirche vertragen. Denn auf dieser letzteren Grundlage ergab sich im allgemeinen wohl eine doppelte Ethik, aber noch nicht die Anschauung, dass der wahre praktische Gottesdienst der Christen sich in den weltlichen Ständen vollziehe. Und davon ist doch hier bei Luther die Rede. Die in jenen Ständen sich bethätigende Arbeit an dem gemeinen Wohle und dem Nutzen des Nächsten wird ja in direkten Zusammenhang mit dem wahren Glauben, mit der in den drei ersten Geboten geforderten Befolgung eines unmittelbaren Gotteswillens gesetzt. Wie die religiös sittliche Betrachtung hier überhaupt alle Gebote zusammenfasst, so können wir auch nicht dadurch eine specifische Unterscheidung in die verschiedenen zur Erörterung kommenden Gebiete bringen, dass wir in dem einen Fall den streng religiösen und übernatürlichen, in dem anderen den rein natürlichen Maassstab anlegen; gehört doch die Kirche auch in das sich auf die Pflichten gegen den Nächsten beziehende vierte Gebot. Bezeichnend ist es noch, dass unser Reformator, indem er eine Parallele zwischen dem Dekalog und dem Vater-Unser zieht, die religiöse Bitte: „Dein Wille geschehe“ der zweiten Tafel des ersteren und also zunächst dem vierten Gebote als ihrem vornehmsten entsprechen

lässt.[89]) Auch betont er nicht weniger wie in allem vorhergehenden bei der Besprechung des Gehorsams gegen die bürgerlichen Pflichten und Obrigkeiten, dass es sich um eine Uebung unseres christlichen Glaubens als des rechten Werkmeisters handelt.[90]) Dass er sich endlich bei seinen Vorschriften einen von christlichen Elementen getragenen Staat vorstellt, folgt schon einfach daraus, dass er sich eine christliche Obrigkeit als herrschend und maassgebend denkt.[91])

Unfertig ist nun freilich, wie wir nicht bestreiten, diese ganze Vorstellungsweise. Schon der Umstand, dass er das religiöse Princip im Glauben verkörpert sieht, der nur in der Tiefe der gotterleuchteten und begnadigten Persönlichkeit seine Heimath hat, macht die unmittelbar göttliche Bedeutung des gemeinsamen Lebens und Handelns unklar. So fehlt für letzteres ein besonderes, von den allen Menschen gegebenen Gemeinschaften verschiedenes Fundament; und es ist dabei namentlich nicht ausser Acht zu lassen, dass Luther das Vorhandensein der kirchlichen Gemeinschaft und Regierung zwar anerkennt, dass er aber auch ihr keine wesentlich höhere Auktorität zuschreibt als der Familie und dem Staat. Ja er hat weit mehr über die Gebrechen der sichtbaren Kirche zu klagen, als ihre göttliche Würde hervorzuheben. Und das entspricht auch seiner übrigen theologischen Denkweise in dieser Zeit. Der Gegensatz gegen jene naive Verknüpfung des sittlichen Lebens mit den

[89]) S. 186. Auch im vierten Gebet suchen wir: „was Gott angehöret“.

[90]) S. 203 ff.

[91]) S. 198. Die obigen Rechte eines Widerstandes der christlichen Unterthanen gegen die zum Dienste Gottes berufene Obrigkeit finden sich bereits bei den späteren, liberalen Scholastikern in ähnlicher Weise vertreten. So lehrten auch Pierre d'Ailly und Gerson, dass die Unterthanen zu einem ungerechten Kriege nicht verpflichtet seien. Dasselbe Recht des Widerstandes wurde aber der Kirche gegenüber nur sehr beschränkt geltend gemacht. Auf den Staat wendete man eben die Idee eines menschlichen Vertrages an. Vgl. Köhler: Die Staatslehre der Vorreformatoren, Jahrbücher für deutsche Theol., Bd. 20, S. 83 ff.

Principien christlicher Frömmigkeit ist kein anderer als eine hier zwar noch zurückgedrängte, doch, wie wir schon bemerkt haben, sich ankündigende dualistische Lebensanschauung. Zu deren Anwendung auch auf das Verhältniss des bürgerlich-sittlichen Lebens zum Christenthum oder seiner religiös-kirchlichen Darstellung mussten unseren Reformator nur zu viele theologische Auktoritäten der alten Kirche von seinem geliebten Augustin an bis zu Ockam bestimmen. Daher weiss er auch hier diesen Schwierigkeiten bisweilen nur auf mystischem Wege auszuweichen.[92])

Ehe wir aber unseren Sermon verlassen, haben wir noch an die sechs übrigen Gebote zu erinnern, welche zwar einerseits mit dem vierten zusammengenommen werden, sich jedoch andererseits von demselben ebenso wie von den drei Hauptgeboten dadurch unterscheiden, dass sie auf die Bezähmung und Beherrschung der niederen Triebe gehen, wogegen jene das höhere Geistesvermögen, die Vernunft betreffen und veredeln. Während also dort der geistige Stolz gedämpft wurde, so sollen durch diese letzten Gebote die Begierden und Wollüste getödtet werden. Zu beachten ist aber, dass Luther bei dieser Eintheilung durchaus nicht von einer Vernichtung oder auch nur Bekämpfung der Vernunft spricht, so dass man auch so noch den positiven Zusammenhang der Sittlichkeit mit der letzteren gewährleistet sieht.[93]) Der Geist, in dem nun die in Rede stehenden Gebote von ihm ausgelegt werden, entspricht ganz demjenigen, den wir aus den vorstehenden Erörterungen über die vier ersten kennen lernten. Auch jetzt kämpft er gegen die Scheinheiligkeit der kirchlichen Werke; auch jetzt geht er vom Prin-

92) Vgl. S. 205: „O wer also Achten auf sich und seinen Stand hätt, desselben allein gewartet; wie ein reich Mensch von guten Werken sollt das in kurzer Zeit werden, so still und heimlich, dass (es) niemand denn Gott allein gewahr würde“. Trotzdem sollen die Werke selbst offenkundig jedermann vorliegen (nach Proverb. 1, 20. 21, und wie Christus sich nach Matth. 24, V. 23—26 kund thue).

93) S. 206.

cip des Glaubens aus und zeigt namentlich, wie solche auf den niederen Trieben ruhende Unsittlichkeit und Uebertretung des göttlichen Gebotes eine Folge der Glaubenslosigkeit sei. Dabei macht sich der Unterschied von den Auslegungen des vierten Gebotes geltend, dass hier mehr an eine Darstellung oder äussere Uebung des Glaubens in den guten Werken gedacht wird, während es sich dort auch um innere, den ganzen Menschen in geistigem Kampfe erschütternde Uebungen gehandelt hatte. Nach den ersten Geboten sollte der Mensch sich einer höheren und ihn überragenden Macht unterwerfen; hier soll er sich vorzüglich selbst beherrschen. Aus diesem Grunde erinnert die Behandlung dieser Gebote an die idealistischere und gewöhnlichere Auffassung Luther's von den guten Werken als Zeugnissen des Glaubens, obwohl er dabei den Ernst der göttlichen Gesetze keineswegs in den Schatten stellt.[94]) Daher sieht er denn gerade in diesem Zusammenhange Christum als uns nicht nur von Gott zum Gegenstand des Glaubens, sondern auch zum Vorbild gegeben. Christus sei, wie er sagt, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. „Der Weg, darin wir ihm folgen; die Wahrheit, dass wir in ihn gläuben; das Leben, dass wir in ihm ewiglich leben“.[95]) Es mag auffallen, dass dieser Sermon von dem Augustinischen Determinismus gänzlich Umgang nimmt;[96]) ja selbst die Lehre von der Rechtfertigung vor Gott allein aus dem Glauben ist trotz der fundamentalen Bedeutung des letzteren in Frage gestellt. Das ist aber aus der Abfassungszeit des Sermons zu erklären. Schon nach der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen wäre unser Sermon schwerlich entstanden. Wichtigere oder

[94]) S. 206ff.

[95]) S. 220.

[96]) Zur Erbsünde bekennt er sich zum Schlusse freilich bedingter Weise: „Denn es ist die Erbsünd uns von Natur angeborn, die sich dämpfen lässt, aber nit ganz ausrotten, ohne durch den leiblichen Tod, der auch um derselben nützlich und zu wünschen ist“ (S. 220).

geringere Anklänge an ihn kommen allerdings später immer wieder vor, obschon sie dann als Anomalien erscheinen. Sie verdienen trotzdem nicht das Schicksal, entgegenstehenden Sätzen, die aus der weitergehenden dogmatischen Ethik Luther's entstanden und nach einem bestimmten Schematismus festgehalten wurden, ohne weiteres zum Opfer zu fallen.

Luther's Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" und die weitere Entwickelung seiner politisch-socialen Reform-Gedanken.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" ihrem ethischen Inhalte nach auf dem Sermon von guten Werken ruht.[1]) Allerdings unterscheidet sich jene kühne und herausfordernde Reformationsschrift auch wesentlich von diesem letzteren; und zwar im allgemeinen dadurch, dass sie Luther's Bemühungen für eine umfassende ethische Umgestaltung des öffentlichen und gemeinsamen Lebens in die Bahn seines mit der römischen Kirche erfolgten religiösen Bruches einlenken lässt.[2]) Obwohl sich in Folge dessen seine ursprüngliche und naive Vereinigung des sittlichen und religiösen Momentes bereits zu lockern beginnt, fehlt doch auf der anderen Seite noch gerade in der in Rede

[1]) Luther beruft sich auch in der Schrift an den Adel ausdrücklich auf jenen Sermon; vgl. Walch Bd. 10, S. 397. Dass er sich vor der Abfassung dieser Reformationsschrift eingehend über die kirchlichen Zustände in Deutschland unterrichtet hatte, zeigt Köstlin: Martin Luther, Bd. 1, S. 336.

[2]) Der ethische und praktische Zweck des Buches ist bereits aus seiner ihm vom Verfasser verliehenen Ueberschrift ersichtlich: „An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung". Vgl. auch die dem Werkchen vorangestellte Zuschrift an Nikol. von Amsdorf: Walch: Bd. 10, S. 296 ff.

stehenden Schrift eine deutliche Trennung beider Seiten; und das verleiht ihr zwar wiederum einen eigenthümlichen Reiz, aber doch auch mancherlei auffallende Züge. Daher rührt namentlich der revolutionäre Charakter, den man in ihr nicht selten hat finden wollen, und der ihr, wenn auch in keinem unedlen Sinne, in gewisser Weise anhaftet. Denn nach unserem bisherigen Ueberblick über Luther's Lehrentwickelung wird sich nicht bestreiten lassen, dass er durch die radikale Geltendmachung seines Glaubensprincips nicht etwa die römisch-katholische Kirche mit Schonung vorhandener Elemente zu reformiren suchte, sondern dass er sich vielmehr von ihr gänzlich lossagte. Galt es also diesem Princip im praktischen Leben durch ein Eingreifen in die bestehenden Lebensordnungen, Sitten und Gesetze Raum zu schaffen, so konnte die Idee einer blossen Reform des Bestehenden nicht ausreichen. Hier musste dann jener sich nach aussen offenbarende Glaubenstrotz bestimmend eintreten, der nicht mehr mit Schwachen und Irrenden, sondern mit Feinden zu thun hat. Wie wir schon oben Proben einer auch den äusseren Kampf nicht scheuenden Gesinnung Luther's gefunden haben,[3]) so steht besonders die Schrift an den christlichen Adel auf der Voraussetzung, dass es gegen Rom nicht ausreicht, zu lehren, zu predigen und zu schreiben, sondern dass auch handelnd eingegriffen werden müsse; freilich nicht mit roher und sinnloser, sondern mit organisirter, im Dienste des Geistes stehender Gewalt.

Der hier bereits vollzogene unheilbare Bruch mit der römisch-katholischen Kirche dokumentirt sich aber unzweifelhaft in Luther's gänzlicher Beseitigung des geistlichen Standes und der geistlichen Obrigkeit, also jedes hierarchischen und dem entsprechenden priesterlichen Elementes in der sichtbaren christlichen Gemeinde. Im Vergleich mit dem Sermon von guten Werken vermissen wir daher hier jede Andeutung der Art, dass es sich darum handelt, an der Hand göttlicher Gebote die geistliche Obrigkeit

[3]) Vgl. oben S. 95.

wie einen irrenden Vater zurecht zu weisen. So spricht er sich schon in dem Widmungsschreiben dahin aus, dass er keinerlei Hoffnung auf den geistlichen Stand mehr setze und sich mithin gedrungen fühle, an den „Laienstand" zu appelliren.[4]) Damit aber wendet er sich ausschliesslich an das christliche Volk, das er jedoch als eine Gemeinschaft von mehr oder weniger gläubigen Christen, nicht als einen Haufen blosser Namenschristen denkt. Dennoch ist es nach Beseitigung aller christlichen Obrigkeit zunächst nur eine Summe gläubiger Individuen, die wir uns unter dem christlichen Laienstande vorzustellen vermögen; wie das auch dem Bilde von der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen entspricht, welche er, wie wir wissen, und wie wir noch genauer nachweisen werden, der päpstlichen Kirche entgegenstellte. Diese Grundanschauung findet nun auch hier in dem Begriffe des allgemeinen Priesterthums seine Anwendung auf die deutsche Christenheit; und so entsteht unserem Reformator das Priesterthum aller getauften Christen, so dass die getaufte Christenheit als die Gemeinde der Gläubigen erscheint, in der alle Glieder untereinander gleichstehen und jedes einzelne die höchste religiöse Funktion direktpersönlich auszuüben fähig und berechtigt ist. Dagegen fehlt die Idee einer jenseits der Freiheit des Einzelnen durch höhere gemeinsame Auktoritäten zusammengefügten Gemeinde auch in diesem Falle.[5]) Nur etwa die ersten Elemente zur Begründung

[4]) A. a. O. S. 297f.

[5]) Vgl. Walch: a. a. O. S. 302f.: „alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein; wie Paulus 1 Corinth. 12, 12ff. sagt, dass wir allesamt ein Körper sind, doch ein jeglich Glied sein eigen Werk hat, damit es dem andern dient. Das macht alles, dass wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben, und sind gleiche Christen, Ephes. 4, 5. Denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk . . . Demnach so werden wir allesammt durch die Taufe zu Priestern geweihet, wie St. Peter 1 Petri 2, 9 saget: Ihr seid ein königlich Priesterthum und ein priesterlich Königreich. Und Off. 5, 10: Du hast uns gemacht zu Priestern und Königen". Man würde aber Luther miss-

einer kirchlichen Organisation sind in den gläubigen und getauften Personen gegeben. Und dass die Herstellung einer verfassten Gemeinde oder eines neuen Priester-Amtes auf dieser Grundlage auch auf ganz elementare Zustände führt, sagt uns unser Reformator selbst. Denn nur in dem Falle, dass „ein Häuflein frommer Christen würde gefangen und in eine Wüstenei gesetzt“, nimmt er das Entstehen einer amtlichen Ordnung aus der Gemeinschaft der schlechthin Gleichstehenden an; und zwar so, dass dann alle zusammentreten und durch freie Wahl ein einzelnes Individuum aus ihrer Mitte mit der Verwaltung der sonst allen zustehenden priesterlichen Funktion der Predigt und Verwaltung der (3) Sakramente betrauen.[6]) Ein deutliches Bild aber von dem Zustande einer wirklichen Gemeinde-Stiftung können wir uns hiernach schwerlich machen. Wir wissen nicht, auf welche Weise jene Wahl zu Stande kommen soll, ob durch Einstimmigkeit aller Gemeindeglieder oder durch Mehrheitsbeschluss. Noch bezeichnender ist es, dass uns nichts über die Natur jenes äusserlich geordneten Priester-Amtes gesagt wird; welches sein Zweck sei; ob es der gläubigen Gemeinde Wort und Sakrament vermitteln, oder dasselbe lediglich nach aussen gegen die Schwachen und Ungläubigen ver-

verstehen, wenn man meinte, der soeben genannte Unterschied des Amtes beziehe sich unter den Christen ausschliesslich auf das kirchliche oder geistliche Amt. Vgl. dazu: „Gleichwie nun die, so man jetzt geistlich heisst, oder Priester, Bischöfe oder Päpste sind, von den andern Christen nicht weiter noch würdiger geschieden, denn dass sie das Wort Gottes und die Sacramente sollen handeln, das ist ihr Werk und Amt: Also hat die weltliche Obrigkeit das Schwerdt und die Ruthen in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und doch alle gleich geweihete Priester und Bischöfe; und ein jeglicher soll mit seinem Amt, oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein: dass also vielerlei Werke alle in eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seelen zu fördern; gleichwie die Gliedemaassen des Körpers alles eines dem andern dienet“ (S. 305); vgl. S. 304, 306.

[6]) A. a. O. S. 303.

treten soll; wir erfahren ebenso wenig, ob die auf einer Naturnothwendigkeit beruhende Theilung der Arbeit die Veranlassung zur Aufstellung jenes Amtes abgiebt,[7]) oder ob dazu ein aus dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft selbst abzuleitender Grund, vielleicht ein besonderer göttlicher Befehl vorhanden ist.[8]) Offenbar hatte Luther kein Interesse daran, seine Leser hierüber aufzuklären; da wenige Striche die Vorstellung von einer solchen priesterlichen Gemeinde schon wesentlich vervollkommnet hätten. Aber er beabsichtigte weder hier noch sonst aus der reinen Idee des allgemeinen Priesterthums heraus den Aufbau einer neuen, noch nicht vorhandenen christlichen Kirche, als der wahren Religions-Gemeinschaft, herzurichten, was ihm auch nicht möglich gewesen wäre; ebensowenig als er später das Gemeinde-Princip als die Grundlage der sich auf empirischem Boden organisirenden evangelischen Kirche festhielt.[9]) Demnach dient in unserem Zusammenhange jene Hindeutung auf das durch freie Wahl entstehende kirchliche Amt nur zur Illustration

[7]) Dafür scheint die soeben angeführte Stelle aus unserer Schrift zu sprechen (a. a. O. S. 305); vgl. auch oben S. 244 ff.

[8]) Ganz gelegentlich redet Luther weiterhin in derselben Schrift „von dem Pfarrstand, den Gott eingesetzt hat, der eine Gemeinde mit Predigen und Sacramenten regieren muss" (a. a. O. S. 353).

[9]) Es ist bezeichnend, dass L. zwar weiter unten von der Wahl des Pfarrers durch „die Stadt" spricht, damit aber die Stadtobrigkeit meint, indem er ihn auch aus der Gemeinde, nicht durch die Gemeinde wählen lässt (S. 352). Wir können daher Stahl nicht Unrecht geben, wenn derselbe sagt: „Luther bestritt die Clerikalherrschaft und setzte ihr den Gedanken des allgemeinen Priesterthums entgegen. Das ist der gemeinsame Verfassungsboden der Reformation. Aber der durchgreifende Gegensatz lutherischer und reformirter Verfassungsentwicklung ist der, dass der Gedanke des allgemeinen Priesterthums in der lutherischen Kirche ein Princip über der Verfassung der (äusseren) Kirche ist, das auf ihren Bau nur einen gewissen Einfluss übt, in der reformirten Kirche dagegen das oberste Princip der Verfassung selbst, das ihren Bau ganz und gar bestimmt. Dort bedeutet es, dass der Mensch und die Gemeinde durch den innerlichen Glauben ein Band zu Gott hat über aller äusseren Verfassung und diesem mehr folgen muss als den Autoritäten der Verfassung. Hier bedeutet es, dass der

des theoretisch vorausgesetzten allgemeinen Priesterthums im Gegensatze zum hierarchischen Amte; ebenso wie die Erinnerung an die in der alten Kirche stattgehabten Wahlen der Geistlichen durch die Gemeinden, welche jedoch der Bestätigung durch den Klerus unterworfen gewesen seien,[10]) sich auch nur als historische Notiz giebt, mit der keinerlei Aufforderung zur Nachahmung verbunden ist. Wie wir dagegen bereits viel früher sahen, dass unserem Theologen der Gedanke des allgemeinen Priesterthums mit der Polemik gegen das kirchliche Mittlerthum überhaupt zusammenhing, so kommt es ihm auch hier darauf an, die eximirte, sich über die weltliche Gewalt erhebende Stellung der römischen Priester zu stürzen. Das ist die erste Mauer der Romanisten, welche er in der Schrift an den deutschen Adel zu stürmen unternimmt. Zu diesem Zwecke verneint er den sogenannten character indelebilis der römisch-katholischen Priester, indem er behauptet, dass sie wohl ein Amt in der Kirche verwalten, aber weder persönlich über der priesterlichen Gemeinde stehen noch in Amt und Würden unabsetzbar und unverletzlich seien. Und nachdem der römische Dualismus zwischen Priestern und Laien beseitigt ist, handelt es sich darum, dass die christliche Obrigkeit ihre „weltliche christliche Gewalt" auch über die Priester ergehen lassen und sie strafen darf wegen Vergehungen gegen göttliche oder menschliche, politische oder kirchliche Gesetze.[11])

Mensch und die Gesammtheit der Menschen, die Gemeinde selbst die zu oberst ordnende und entscheidende Autorität der Verfassung sein müsse. Der Gedanke des allgemeinen Priesterthums ist bei Luther ein Ausfluss, ja man könnte sagen ein Ausdruck des allein rechtfertigenden Glaubens"; vgl. Stahl: a. a. O. S. 245. So kommt das praktische Gemeindeprincip auch vielmehr bei Zwingli als bei unserem Reformator zur Geltung. Vgl. Mörikofer a. a. O. Thl. 2, S. 476; Spörri: Zwingli-Studien, Leipzig 1866, S. 39 ff. Ueber einige theoret. Ansätze zur verfassungsmässigen Bildung der christl. Gemeinde bei Luther siehe unten.

[10]) Walch: a. a. O. S. 304.

[11]) A. a. O. S. 301 ff. Bekanntlich will sich Luther in unserer Schrift die Bahn zur religiös-sittlichen Reform des deutschen Volkslebens

Dabei legt nun Luther freilich ein besonderes Gewicht auf den Umstand, dass die dem römischen Klerus entgegentretende Macht eine christliche Obrigkeit sei, dass letztere also auch da, wo sie die staatliche Ordnung der Hierarchie gegenüber vertritt, als Mitchristin oder Mitpriesterin handelt; und mit der Vernichtung der Schranke zwischen Priestern und Laien erklärt er sich zugleich gegen einen Dualismus von Kirche und Staat. „Und das ist", sagt er, „St. Pauli (Meinung) Röm. 12, 4 sqq. und 1. Cor. 12, 12 sqq. und Petri, 1 Petr. 2, 9, wie ich droben gesagt, dass wir alle ein Körper sind des Hauptes Jesu Christi, ein jeglicher des andern Gliedmaass. Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Haupt ist, und einen Körper hat er". [12])

Unser Theologe tritt hier also nicht im Namen des Staates auf, um dessen Rechte über die Priester, insofern diese zugleich Staatsbürger sind, in's Licht zu stellen, oder um ein politisches Recht zur Ordnnng kirchlicher und religiöser Angelegenheiten zu begründen; sondern er will der Obrigkeit als einer christlichen eine ihren staatlichen Beruf überragende kirchliche Aufgabe zugestehen. [13]) So setzt er an die Stelle der jetzt bereits verschwundenen geistlichen Obrigkeit weder die unorganisirte Gemeinde noch die in ihre Elemente aufgelöste Volksmasse, sondern das politisch-organisirte christliche Volk. In diesem Sinne wendet sich Luther an den Kaiser, die Fürsten und den Adel der deutschen Nation und verlangt von ihnen in Ueber-

durch die Niederwerfung dreier papistischer Mauern bereiten. Die erste Mauer besteht ihm in dem Satze der römischen Geistlichkeit: „Weltliche Gewalt habe nicht Recht über sie; sondern wiederum geistliche sei über weltliche." Die zweite verlangt: „es gebühre die Schrift niemand auszulegen, denn dem Papste". Die dritte aber ruht ihm auf der Erdichtung, „es möge niemand ein Concilium berufen, denn der Papst" (a. a. O. S. 301).

[12]) A. a. O. S. 302 ff., 305, 313.

[13]) Luther nennt seine Schrift auch: „libellus in Papam de reformanda ecclesia" (De Wette: Bd. 1, S. 470).

einstimmung mit dem übrigen Volke eine grossartige und durchgreifende Abstellung aller kirchlichen und socialen Missbräuche. Er ist mithin weit davon entfernt, der weltlichen Obrigkeit eine neue hierarchische Gewalt einzuräumen. Ausdrücklich bekennt er, dass jeder Christ bei dem vorliegenden Nothstande nach Kräften helfen müsse, dass jedoch das weltliche Schwert vornehmlich die Mittel besitze, dieser allgemeinen Christenpflicht zu genügen.[14]) Er appellirt mit seinen Rathschlägen auch direkt an die deutsche Nation und räumt z. B., die dritte Mauer der Romanisten in den Staub legend, nicht allein dem Kaiser oder den Reichsständen das Recht der Berufung eines Koncils ein, sondern auch dem Volke selbst. Er verlangt, falls die Päpste oder römisch-katholischen Prälaten die Einberufung einer Kirchenversammlung verweigern: „dass der Haufe und das weltliche Schwerdt dazu thun, unangefochten ihr Bannen oder Donnern“.[15]) Freiheitlich fasst er nicht minder die Beseitigung der zweiten Mauer oder der ausschliesslich päpstlichen Schriftauslegung auf, wie das ja auch seinen uns bekannt gewordenen reformatorischen Grundsätzen durchaus entsprach. Daher soll jetzt nicht etwa nur die staatliche Gewalt die heilige Schrift interpretiren, um in der Durchführung biblischer Grundsätze die Kirche zu erneuern und die Herrschaft des kanonischen Rechtes zu brechen; sondern die freie Auslegung der H. Schrift durch jeden Christen ist es, die deren Anwendung als oberster, praktischer und theoretischer Norm für die hier in Frage kommende Gestaltung des ganzen Volkslebens bedingt. Also auch an diesem Punkte stützt sich der Reformator auf das allgemeine Priesterthum, das in der persönlich-freien Kritik der kirchlichen Zustände sogar unmittelbar zur Ausübung kommen soll: „so sind wir alle Priester“ heisst es in diesem Sinne; „wie sollen wir denn auch nicht haben Macht zu schmecken und urtheilen, was da recht und

[14]) A. a. O. S. 313.

[15]) A. a. O. S. 315 f.

unrecht im Glauben wäre". Daher müssen wir „frisch hindurch alles, was sie (die Päpste) thun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten, und sie zwingen zu folgen dem bessern, und nicht ihrem eigenen Verstande". Ja wir hören: „darum gebühret einem jeglichen Christen, dass er sich des Glaubens annehme, zu verstehen und verfechten, und alle Irrthümer zu verdammen".[16])

Ob nun aber diese Freiheit mit der weltlichen Obrigkeit besser bestehen kann als mit einer geistlichen, die offenbar dabei gar nicht berücksichtigt ist, wird nicht weiter untersucht. Von unmittelbar politischer Bedeutung ist dieses Recht der Kritik jedenfalls nicht. Man wird jedoch festzuhalten haben, dass Luther zwar ein selbstständiges Gebiet, eine durch kein Priesterthum beengte, von Gott geordnete Gewalt des Staates „zur Strafe der Bösen und zu Lobe der Frommen" durchaus anerkennt,[17]) dass aber die Grundanschauung unserer Schrift auf die Einheit des christlichen Volkskörpers im kirchlichen und politischen Leben zielt. Und das ergiebt das Ideal einer ebenso einheitlich, in der Verbindung der höchsten Interessen,[18]) als freiheitlich verfassten und sich darstellenden deutschen Nation. Für das erhabene Bild, das Luther hier vorschwebte, bildete ohne Frage das unmittelbar aus dem Mittelalter herübergenommene heilige römische Reich deutscher Nation den Grundriss; nur dass bei der hier eintretenden Korrektur der Erscheinung durch die Idee die römische Zuthat und Eigenschaft gänzlich ausgemerzt und bekämpft wird.[19]) So wendet hier Luther sein

[16]) A. a. O. S. 309 ff.

[17]) S. 306 f.; vgl. S. 336: „Geistliche Gewalt soll geistlich Gut regieren, wie das die Vernunft lehret; geistlich Gut ist nicht Geld noch leiblich Ding, sondern Glauben und gute Werke".

[18]) So verlangt er auch das Zusammenwirken der deutschen Bischöfe und Fürsten (S. 321); vgl. oben S. 275.

[19]) L. bestreitet sowohl die konstantinische Schenkung, als auch die sogen. translatio imperii (S. 342, 387 ff.); er will aber ein deutsches Kaiserthum:

Streben nach sittlicher Reform auf seine religiöse Feindschaft gegen die römische Kirche unmittelbar an, und was er zu Ehren des Evangeliums und der christlichen Frömmigkeit fordert, das soll auch unmittelbar zum inneren und äusseren Wohle der deutschen Nation dienen. Die Vorstellungen aber, die sich auf dieser Grundlage erzeugten, sind, wie man wohl nicht wird bestreiten können, in principieller Hinsicht unklar, so dass sich in ihnen Altes und Neues streitend begegnen, ohne ein praktisch durchführbares Resultat zu ergeben. Der mittelalterlichen Ueberordnung des Papstthums über das Kaiserthum, ja auch nur der herkömmlichen Koordination beider Gewalten mit ihren endlosen Streitigkeiten wird hier das letztere als die eigentliche Majestät gegenüber gestellt. Es geschieht das aber nicht im Sinne des antiken Staats-Ideals, nach welchem die Religion Sache der natürlichen und bürgerlichen Gemeinschaft als solcher ist; wie ja bereits im späteren Mittelalter dergleichen Vorstellungen, durch das Studium des Aristoteles befördert, mit der christlichen Auffassung von Kirche und Staat gerungen haben;[20] sondern es zeigt sich darin ein Anschluss an die schon zu gleicher Zeit vertretene Ansicht, nach welcher dem Kaiser und den Fürsten bei kirchlichen Nothständen, namentlich in dem Falle, dass ein Papst in Ketzerei verfällt, ein Recht zur Handhabung des Kirchenregimentes zustehen soll, und dass überhaupt sowohl der Kaiser, als katholischer Christ, als auch die christlichen Laien insgesammt geistliche und kirchliche Befugnisse besitzen. Dergleichen Ideen konnte Luther aus Ockam geschöpft haben;

„Darum lasst den Deutschen Kaiser recht und frei Kaiser sein, und seine Gewalt noch Schwerdt nicht niederdrücken (S. 392). Ueber Luther's damalige kriegerische Stimmung gegen Rom vgl. Köstlin a. a. O. S. 337 f.

[20]) Eine solche Verknüpfung antiker und christlicher Ansichten findet sich in hervorragender Weise bei Marsiglio von Padua in seinem „Defensor pacis". Vgl. Sigmund Riezler: Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipzig 1874, S. 193ff.; vgl. S. 133, 228.

und an desselben Theorie erinnert auch die von uns erwähnte Art, wie er sich über die Berufung des Koncils durch das Volk und die bürgerliche Obrigkeit geäussert hat.[21]) Allerdings verschärfen sich diese Gedanken bei unserem Theologen durch seine grundsätzlich feindliche Stellung zum Papstthum und zur römischen Kirche, sowie durch die uneingeschränkte Behauptung des allgemeinen Priesterthums derartig, dass aus dem im Falle der Noth auftretenden weltlichen Kirchenregiment thatsächlich sogleich ein regelmässiger Zustand zu werden droht.[22]) Wir haben hier nun offenbar weder eine durchdachte Theorie von dem Verhältnisse des Staates zur Kirche, noch hat sich Luther mit den unmittelbar vorliegenden praktischen Schwierigkeiten auseinandergesetzt. So vermisst man sogleich eine deutliche Bestimmung über die äussere Stellung des Papstes. Luther will ihn nur als einen Bischof unter vielen anerkennen, ihm seine ganze weltliche Macht nehmen und dafür die Armuth Christi oder den gekreuzigten, nicht den erhöhten Christus zum Vorbild und Vorfahren geben; und doch möchte er ihn andererseits seiner Obrigkeit nicht gänzlich berauben, vielmehr seine Herrschaft als eine geistliche, welcher auch die weltliche Gewalt in geistigen Dingen unterworfen sei, aufrecht erhalten.[23]) Dass

[21]) Vgl. Riezler über Ockam's antipäpstliche und publicistische Schriften a. a. O. S. 241ff., namentlich über dessen „Dialogus" (S. 257ff.), in welchem das Verhältniss von Kirche und Staat, Papstthum und Kaiserthum eingehend erörtert und auch die Koncilsfrage im liberalen Sinne besprochen wird (S. 261f.). Vgl. auch Köhler a. a. O. S. 97, 104ff.

[22]) Auch nach Marsiglio soll es die Regel sein, dass der Kaiser das General-Koncil, diese höchste kirchliche Instanz zu berufen hat; vgl. a. a. O. S. 217. Uebrigens war es bereits die Ansicht des bekannten katholischen Gegners der Reformation, Alberto Pighio, dass Luther einen grossen Theil seiner Irrlehren von Marsiglio entlehnt habe; vgl. a. a. O. S. 298.

[23]) Walch: a. a. O. S. 305, 316f., 333, 335f., 341. Die Forderung der Armuth der Nachfolger Christi war ebenfalls schon im Mittelalter nicht nur gelegentlich sondern als Partei-Ansicht der Franziskaner (Minoriten) aufgestellt und Luther zweifelsohne bekannt. Er verlangt hier u. a. vom

indessen eine dergestalt verstandene Hoheit des Papstes etwas rein ideelles ist, kein Regiment über eine reale, sichtbare Kirche, nicht einmal eine menschliche Obrigkeit nach Maassgabe des vierten Gebotes lässt sich nicht verkennen. Dagegen gewinnt die weltliche Gewalt in Folge dieser Auseinandersetzung sowohl die ihr von Natur zustehenden Rechte von dem verweltlichten Klerus zurück als auch den grössten Einfluss auf die durch die geistliche Gewalt nicht mehr zu heilende Kirche des deutschen Volkes. Immer aber leitet den Reformator dabei nicht das Interesse an der Vermehrung der Staatsgewalt, sondern das kirchlich-religiöse Wohl des Volkes, so dass sich ihm nur unter anderen Früchten der kirchlichen Reform auch jene Rückgabe der vom Papstthum geraubten Stücke der weltlichen Gewalt ergiebt. Nicht einem Reichstage ferner, sondern einer Kirchenversammlung will er seine Vorschläge zur Besserung des christlichen Standes vorlegen; zu welchem Zwecke er die dritte Mauer des päpstlichen Bollwerkes zu beseitigen hatte. Und man beachte, wie umfassend diese durch ein Koncil zu bewirkenden Aenderungen sein sollen. Sie betreffen nicht nur eine Reform der Geistlichkeit, der Bisthümer, der Stellung des Papstes, der Eigenthumsverhältnisse der Kirche, oder eine Beschränkung der Klöster, ein Abthun der Wallfahrten, Gelübde, Seelenmessen, Wochenfeiertage, eine Aufhebung des Cölibates der Priester, des römischen Bannes und Ablasses;[24]) sondern es handelt sich auch um eine Verbesserung des Eherechtes, um eine Verhinderung des Bettelns und Einrichtung einer besseren Armenpflege, um eine Wiederaufnahme des Processes des ungerecht verbrannten Joh. Huss und Untersuchung der Sache der Böhmen, um eine gründliche Erneuerung der Universitäten und aller wissenschaftlichen Studien. Es gilt sodann eine Beseitigung des kanonischen Rechtes wie eine Reform des weltlichen auf

Papste: „Nun sollte sein Amt nichts anderes sein, denn täglich weinen und beten für die Christenheit und ein Exempel aller Demuth vortragen" (S. 316).

[24]) Walch: a. a. O. S. 315ff.

sittlich-religiöser Grundlage; es kommt endlich das Studium der H. Schrift in höheren und niederen Schulen wie die Erziehung der Jugend überhaupt in Frage. Alles dieses rechnet er zu den „geistlichen Gebrechen", welche durch ein Koncil mit Hülfe der christlich-nationalen Obrigkeit zu beseitigen seien.[25]) Ja anhangsweise fordert er auch eine Reform des Handels und der Volkswirthschaft, insbesondere eine Verhinderung der Einfuhr fremder und unnöthiger Produkte, wodurch das Geld ausser Landes gehe, eine Aufhebung des Zinskaufes, durch welchen, wie er meint, alle Volksklassen der Verarmung anheimfallen, eine Einschränkung der Handelsgesellschaften und des Kaufmannsstandes überhaupt, denen der Ackerbau weit vorzuziehen sei, endlich die Abstellung der öffentlichen Schlemmerei und Unzucht. Und wenn der Reformator diese letzten Forderungen freilich der Staatsgewalt als zu ihrer Sphäre gehörend anheimgiebt, so nimmt er doch dergestalt einen Antheil daran, dass er bekennt, es komme ihm als Theologen zu, „das böse ärgerliche Ansehn" daran zu strafen, indem er sogar bei diesen Forderungen an die Christlichkeit der Obrigkeit appellirt.[26])

Diese grosse Zahl von wichtigen Desiderien und Rathschlägen zeugt nicht allein von Luther's lebhafter, ja begeisterter Theilnahme an Allem, was zur religiösen, sittlichen und socialen Wohlfahrt des Volkes dient, sowie von dem gesunden Urtheil, das sich dabei in vielen Stücken kund thut, sondern beweist uns auch, dass er gerade im Blicke auf das Volk um das innerliche und streng religiöse Leben einerseits und die sittlichen und äusseren Zustände andererseits ein enges Band schliessen möchte. Beides aber gehört ihm in Folge dessen nicht

[25]) A. a. O. S. 359 ff.; vgl. u. a.: „Das geistliche Recht heisset auch darum geistlich, dass es kommt von dem Geist; nicht von dem Heiligen Geist, sondern von dem bösen Geist" (S. 359).

[26]) S. 393 ff. Eine Ausdehnung der Kompetenz eines Koncils auf weltliche Angelegenheiten war übrigens kein neuer Gedanke; vgl. Köhler a. a. O. S. 107.

sowohl zur Kompetenz des Staates als vielmehr zum Leben der kirchlichen, der auf der Frömmigkeit ruhenden Gemeinschaft. Und wie wir in dieser Beziehung nur eine weitere Ausführung der in dem Sermon von guten Werken als Darstellung und Uebung des christlichen Glaubens geforderten Sittlichkeit haben, so herrscht auch hier die Anschauung, dass das weltliche und politische Gebiet im engeren Sinne ein weit geringeres als das kirchliche und sittlich-sociale sei, dass also der Staat in seinem Zusammenwirken mit der Kirche dieser letzteren als der Vertreterin der höchsten Interessen zu dienen, oder dass sich das streng politische Recht der Religion und Sittlichkeit unterzuordnen habe.[27]) Diese Auffassung ist aber in ihren Grundzügen die altchristliche von Augustin fixirte und durchs ganze Mittelalter, wenn auch vielfach modificirt, hindurchgehende. In ihr war Luther aufgewachsen; und sein tief religiöser Sinn konnte an derselben schwerlich von vornherein einen grundsätzlichen Anstoss nehmen, obgleich ihm die Art, wie die Kirche ihren hohen Rang geltend machte, d. h. ihre Verweltlichung und die damit Hand in Hand gehenden Anmaassungen der römischen Kurie ein Greuel sein mussten. Wenn er aber demgemäss die Kirche geistig fasste und dem Staate die ihm geraubte oder bestrittene Auktorität zurückgab, so zeigt uns nicht bloss die uns vorliegende Schrift, sondern auch der zuvor betrachtete Sermon, dass die religiöse und kirchliche Reform die Grundlage der politischen bilden sollte.

Luther's religiöses Grundprincip beruhte aber, wie wir gezeigt haben, auf der inneren, persönlichen Frömmigkeit und Freiheit. So dachte er sich auch die Mitwirkung der weltlichen Gewalt zur kirchlich-socialen Reform als eine freiwillige; und es erhellt gerade aus der Schrift an den deutschen Adel, wie sehr er es sich angelegen sein lässt, der Kirche jede äussere Macht und Gewalt über den Staat und die Fürsten zu entziehen. Offenbar hatte er von den weltlichen Obrigkeiten von Hause

[27]) Vgl. oben S. 70; 83f.; 256ff.

aus eine weit bessere Meinung als von der kirchlichen Hierarchie und hoffte er, dass jene ihre Machtmittel der kirchlichen Reform in freier Ueberzeugung zur Disposition stellen würden, so dass sich auf diese Weise der neue Geist sogleich eine bereits gegebene feste Form und Gestalt angeeignet haben würde. Diese Hoffnung erwies sich bekanntlich als Täuschung, da sich Kaiser und Reich die Ideale Luther's keineswegs in der erwünschten Weise anzueignen vermochten. Wäre es in der von ihm vorgezeichneten Weise geschehen, so hätte allerdings eine thatsächliche Verknüpfung von Gesetz und Freiheit vorläufig stattgehabt, wie sie der Reformator für das äussere praktische Handeln mit Recht für unerlässlich hielt. Denn absolute Freiheit hatte er ja nur in der absoluten Innerlichkeit gefunden; und da, wo sich auch nur der Herzens-Glaube bethätigen sollte, wurden wir, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, auf göttliche und menschliche Gebote gewiesen. Konnte denn aber, so fragt man sich, jene Hoffnung auf das Reich in Erfüllung gehen? oder wäre nicht durch die unmittelbare Vereinigung der Staatsgewalt, wie sie damals war, mit einer innerlich und geistig aufgefassten Religion eine sehr unvollkomme Vermischung disparater Elemente zu Stande gekommen? Wir werden sehen, dass Luther auch später Verwickelungen dieser Art nicht entging, obgleich sie durch seine weitere Auseinandersetzung von Staat und Kirche in etwas gemildert wurden.[28]) Was aber die erstere Frage anlangt, so ist sie gewiss zu verneinen. Wir sahen, wie Luther dabei mittelalterliche Verhältnisse im Auge hat, die sich mit seinen radikalen Reformprojekten schon nicht mehr vereinigen liessen. Das traditionelle Kaiserthum hing ja eng mit dem Papstthum zusammen und beide bildeten, trotz

[28]) Dorner deutet darauf hin, dass eine unter der Aegide des Kaisers erneuerte Kirche an Selbstständigkeit vielleicht mehr eingebüsst hätte, als es durch das Eintreten der Reichsfürsten geschah. Wir halten das für nicht unmöglich; doch wird für Luther's Lehre festzuhalten sein, dass beide Fälle auf ziemlich dasselbe Princip zurückführen. Vgl. Dorner: Gesch. d. prot. Theol. S. 98.

ihres permanenten Streites, eine wenngleich feindliche Ehe, die für sie zur Lebensbedingung geworden war. Indem unser Reformator also versucht, den neuen Wein in alte Schläuche zu fassen, musste er erst die Erfahrung machen, dass letztere dadurch gesprengt wurden.

In Folge solcher Erfahrungen, die sich bald genug durch die Haltung des Kaisers und eines grossen Theiles des deutschen Volkes einstellten, konnte er die naive Verbindung seiner politisch-socialen Ideale mit der religiösen Reform nicht mehr aufrecht erhalten. So musste er auch die Unterschiede von Staat und Kirche, die bereits in seiner Theorie angelegt waren,[29]) schärfer in's Auge fassen. Sollte er aber nun gänzlich darauf verzichten, die evangelische Frömmigkeit in's Leben der Nation einzuführen? Wollte und konnte er diess nicht, so blieb ihm nach der gänzlichen Lösung von der Organisation der römischen Kirche immer nichts anderes übrig, als von neuem die bestehenden weltlichen Behörden zur Hülfe zu rufen; denn auf dem Wege der freien Vereinigung Einzelner musste ihm eine solche Wirkung des Evangeliums im Grossen als unerreichbar erscheinen. Es dürfte nun allerdings die Frage sein, ob er sich wiederum und unter zweifelhafteren Verhältnissen an den Staat gewendet hätte, wenn nicht im Volke selbst auf tumultuarische Weise der Versuch entstanden wäre, die neuen, nicht bloss geistig aufgefassten Grundsätze auch praktisch durchzuführen. Wie dem nun sei, nach dem Fehlschlagen seiner Hoffnungen auf das christlich-germanische Reich musste sich freilich auch das Verhältniss des Staates zur Kirche als ein entsprechend verändertes darstellen.

Dennoch begründete sich für ihn das Zusammenwirken beider Mächte durch keine andere Grundanschauung als durch

[29]) Bereits in seiner Resol. sup. Prop. XIII de potest. Papae sagt er: „Potestas imperatoris nihil pertinet ad ecclesiam, non magis quam quaecunque res mundi“: opp. l. v. a. III, S. 360; vgl. den ganzen Abschnitt S. 353 ff., worin Luther auch das göttliche Recht der weltl. Gewalt hervorhebt.

diejenige, welche ihn bisher geleitet hatte, und die in der abendländischen Christenheit die herrschende war, d. h. durch den bereits angedeuteten Gedanken, dass die Kirche als die Vertreterin der Religion, das geistige und göttliche Sein als solches darstellt, während der Staat ein geringeres menschliches Gebiet beherrscht und demgemäss, im Gehorsam gegen den über Allem stehenden Willen Gottes, das Wohl der christlichen Kirche zu befördern hat. Nur die Art dieses Gottesdienstes der politischen Gewalt wurde durch Luther's Reformation, wie schon aus unseren bisherigen Darstellungen folgt, zum Theil in anderer Weise bestimmt, als es im Mittelalter der Fall gewesen.

Als Anknüpfung an die bisherige christliche Ansicht vom Staate müssen wir es ansehen, wenn ihm Luther als seine Domäne das äussere, sinnliche Gebiet des Lebens zur Verwaltung zuertheilt. So trägt die Staatsgewalt ihm zufolge das Schwert, um die Bösen körperlich zu strafen und die Guten äusserlich zu belohnen; so haben aber auch seine Rechte und Gesetze für uns keinen höheren Werth als das Essen und Trinken, betreffen also überhaupt nur das materielle Wohlsein.[30]) Es ist daher kein Wunder, wenn sich unser Theologe nun auch der katholischen und mittelalterlichen Ansicht vom Staate, wonach derselbe im Grunde ein Produkt der Sünde ist, anschloss. In dieser Rücksicht ist ihm dann die politische Aufgabe eine wesentlich negative; der Staat, die politischen Ordnungen als solche sind namentlich um der Bösen und Gottlosen willen, die er gelegentlich mit den Nichtchristen identificirt, von Gott gestiftet; die bürgerliche Gerechtigkeit ist

[30]) Vgl. oben S. 85, 259, 277; Walch: a. a. O. S. 305f., 322, 332ff.; S. 452 (aus der Schrift „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei"); Bd. 9, S. 739f. (aus der Auslegung der ersten Epistel Petri vom Jahre 1523); Erl. Ausg. Bd. 52, S. 109 (aus einer zweiten Auslegung derselben Epistel); Walch: Bd. 11, S. 1030ff., 1090f. und öfter; vgl. Luthardt: Die Ethik Luther's, S. 121ff.; Köstlin Luther's Theol., Bd. 2, S. 487.

also vornehmlich eine strafende.[31]) Hier spiegelt sich offenbar der uns aus Luther's religiöser Theorie bekannte Gegensatz des geistig innerlichen und sinnlich äusserlichen Lebens oder der auf Augustin zurückgehende von Natur und Gnade wieder. Auf der Höhe seiner idealistischen Auffassung des Glaubens musste ihm daher der Christ als solcher auch vom Staate gänzlich befreit und über dessen irdische Sphäre erhaben sein, so dass er an ihm nur in der herablassenden Liebe zu anderen, geringeren Menschen Theil nimmt. Am schärfsten wird das in der Schrift

[31]) Vgl. Walch Bd. 10, S. 430f., 433ff.; daraus: „Darum hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht, durch den Heiligen Geist unter Christo; und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, dass sie äusserlich müssen Frieden halten, und still sein ohne ihren Dank. Also deutet St. Paulus das weltliche Schwerdt, Röm. 13, 3." . . „Wenn nun jemand wollte die Welt nach dem Evangelio regieren, und alle weltlichen Recht und Schwert aufheben . . . Lieber rathe, was würde derselbe machen? Er würde den wilden bösen Thieren die Banden und Ketten auflösen, dass sie jedermann zurissen und zubissen, und daneben fürgeben, es wären feine zahme, körre Thierlein; ich würde es aber an meinen Wunden wohl fühlen. Also würden die Bösen unter dem Christlichen Namen der Evangelischen Freiheit missbrauchen, ihre Büberei treiben und sagen sie seien Christen, und keinem Gesetz noch Schwerdt unterworfen, wie jetzt schon etliche toben" (aus der Schrift „von weltlicher Obrigkeit" u. s. w. S. 435f.). „Politia", heisst es in der Erkl. d. Genesis, „ante peccatum nulla fuit. neque enim ea opus fuit; est enim politia remedium necessarium naturae corruptae; oportet enim cupiditatem constringi vinculis legum et poenis, ne libere vagetur. Ideo politiam recte dixeris regnum peccati, sicut Paulus Mosen quoque vocat ministrum mortis et peccati (Rom 8, 2). Hoc enim unum et praecipuum agit politia, ut peccatum arceat . . . Si igitur homines non essent pec peccatum mali facti, politia nihil fuisset opus": Luth.: opp. exeg. I, S. 130. Vgl. noch Walch: Bd. 3, S. 930f.; 6, S. 2937; 7, S. 558f.; 9, S. 575, 733f.; Bd. 10, S. 578f.; 11, S. 1088, 2387; 12, S. 2591; und bei Lomler-Zimmermann die Artikel „Obrigkeit" und „Gesetz". Dass Melanchthon dieselbe Ansicht vom Staate hatte, weist Köhler nach: a. a. O. S. 10f. Im Jahre 1521 hatte Melanchthon bekanntlich noch Zweifel an der Vereinbarkeit des Rechtes des Schwerts mit dem Evangelium, wogegen Luther seine Bestätigung durch letzteres, allerdings um der Sünde willen, behauptet: De Wette: Bd. 2, S. 22ff.

„von weltlicher Obrigkeit“ ausgesprochen. „Nun siehe“, sagt er hier von den Christen, „diese Leute dürfen keines weltlichen Schwerdts noch Rechts. Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist, rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt noch Recht noth oder nütz.“ Die Christen thun, wie Luther meint, frei aus sich selbst mehr als der Staat von ihnen fordert. Wenn er dann aber fragt, warum die Christen am Staatsleben Theil nehmen, so lautet die Antwort: „weil ein rechter Christe auf Erden nicht ihm selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dienet, so thut er von Art seines Geistes auch das, dess er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten nütz und noth ist. Nun aber das Schwerdt ein gross nöthiger Nutz ist in aller Welt, dass Friede erhalten, Sünde gestrafet und dem Bösen gewehret werde, so gibt er sich aufs allerwilligste unter des Schwerdts Regiment, gibt Schoss, ehret die Obrigkeit, dienet, hilft und thut alles, was er kann, das der Gewalt förderlich ist“. Und dergestalt wird immer von neuem eingeschärft, dass der Christ dabei von seinem eigenen Nutzen gänzlich absieht; und zwar nicht so, dass er ein erhebliches Opfer brächte, sondern so, dass er damit seine Bedürfnisslosigkeit kund thut, wie sich uns die Forderung der Liebe in dem Traktat von der christlichen Freiheit darstellte. „Denn“, heisst es hier vom Christen, „er besucht die Kranken nicht darum, dass er selbst davon gesund werde; er speiset niemand, dass er selbst der Speise dürfe; also dienet er auch der Obrigkeit, nicht dass er ihrer bedürfe, sondern die andern, dass sie beschützt, und die Bösen nicht ärger werden. Denn es gehet ihm nichts dran ab und schadet ihm solcher Dienst nichts; und bringet doch der Welt grossen Nutz“. Eine Folgerung aus dieser Vorstellung ist es, dass der Christ auch in seinen persönlichen Angelegenheiten niemals die Hülfe der Staatsgewalt zu beanspruchen hat: „Schwerdt soll kein Christe für sich und seine Sache führen, noch anrufen; sondern für einen andern mag und soll er's führen und anrufen, damit der Bosheit gesteuert und Frömmigkeit geschützet werde.“ Am Beispiel des Eides wird dieser

Grundsatz noch dahin durchgeführt, dass wir niemals im eigenen Interesse und aus eigenem Willen schwören sollen, nur wenn es „die Noth, Nutz und Seligkeit und Gottes Ehre fordert.“ [32])

Das Ideal eines christlichen Staates zeigt hiernach im Vergleich mit der Schrift an den Adel ein wesentlich verändertes Antlitz. An die direkte Verwirklichung dieses Ideals scheint unser Theologe nicht mehr zu denken. Wir sahen bereits, wie er die Trennung des geistlichen und weltlichen Regimentes hervorhebt. [33]) So sagt er jetzt frei heraus: „die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen ob sie gleich alle getauft und Christen heissen. Aber die Christen wohnen, wie man spricht, fern von einander. Darum leidet sichs in der Welt nicht, dass ein Christlich Regiment gemein werde über alle Welt, ja noch über ein Land oder grosse Menge: denn der Bösen sind immer viel mehr denn der Frommen“. Die bestehenden christlichen Staaten erscheinen ihm also, und nicht ohne Grund, wie eine Lüge; und von diesem Tadel nimmt er auch die Fürsten nicht aus. „Solche Leute“, äussert er, „hiess man vor Zeiten Buben; jetzt muss man sie Christliche Fürsten heissen“; wobei er im Eingang der Schrift durchblicken lässt, dass ihn die Erfahrungen, die er mit seinem Aufruf an den deutschen Adel gemacht, zu dieser Ansicht bestimmt haben. [34]) Unter solchen Umständen vollzieht sich ihm die Einwirkung des Christenthums auf das Staatsleben nur durch den freien persön-

[32]) Walch: Bd. 10, S. 432ff. Luther sucht hier freilich in Bezug auf das bürgerliche Handeln als solches auch nach einem positiv göttlichen Gebote, so namentlich in Bezug auf die Führung des Schwertes im engsten Sinne. Neben dem A. T., in welchem er die schon seit Anfang der Welt bestehende christliche Sittlichkeit findet, steht ihm aber auch hier als erster christlicher Sittenlehrer Johannes der Täufer da: „seine Lehre musste eitel Neu-Testamentisch und Evangelisch sein“ (S. 442ff.); vgl. oben S. 74f.

[33]) Vgl. Vermischte Predd. Bd. 1, S. 462. Hier wird diese Trennung gerade als eine nach dem Aufhören des A. T. durch Christum bewirkte dargestellt.

[34]) Walch: a. a. O. S. 428, 435f., 448, 456f., 460, 463f.

lichen und innerlichen Einfluss Einzelner, d. h. der hin und wieder zerstreuten Christen. Diesen Einfluss hält er freilich fest; denn er meint, dass der Staat, an und für sich und als Zwangsanstalt gedacht, nur unwillige und heuchlerische Unterthanen besitze, während erst durch die Frömmigkeit ein williges Thun auch des Staats-Gesetzes entstehe. Das Christenthum übt hiernach also eine die weltliche Gewalt schützende und bewahrende Wirkung aus; wie er denn auch die Bestätigung derselben durch Christus als einer von Adam her bestehenden göttlichen Einrichtung und Ordnung und als einer guten und zweckmässigen Kreatur Gottes annimmt. Da uns nun aber nicht geradehin gesagt wird, dass der Staat, dem er ja ein selbstständiges Wesen zuerkennt, ohne das Christenthum nothwendig zerfällt, wenn auch die das Evangelium verfolgenden Gewalten den Keim des Verderbens in sich tragen sollen, so bleibt die Einwirkung des letzteren, vom rein staatlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, immer nur ein unsichtbares, ideelles Accidens, der uns oben bekannt gewordenen Trennung von Glaube und Werken entsprechend. Und damit harmonirt Luther's damalige idealistische Verwerfung des Gesetzes. Das äussere Gesetz ist nicht mit dem Christenthum wahrhaft versöhnt, sondern gehört dem Staate an und wird durch Gewalt aufrecht erhalten; daher können jetzt keine dem Christenthum entsprechenden gesetzlichen Institutionen und Werke gefordert werden. Die guten Werke als solche sind also im Grunde schon nicht mehr Sache der Kirche oder der christlichen Gemeinschaft, sondern gehören zum Staate.[35]) Damit aber gewinnt letzterer, trotzdem er so pessimistisch und äusserlich aufgefasst wird, einen bedeutenden Vorzug gegen früher, obgleich der

[35]) A. a. O. S. 430, 433, 437, 445; vgl.: „Vollkommenheit und Unvollkommenheit stehet nicht in Werken, macht auch keinen sondern, äusserlichen Stand unter den Christen; sondern stehet im Herzen, im Glauben und Liebe, dass wer mehr gläubt und liebt, der ist vollkommen, er sei äusserlich ein Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie. Denn Liebe und Glauben machen keine Secten noch Unterschied äusserlich" (S. 432).

persönliche Glaube, die Freiheit der Seele dafür um so nachdrücklicher der Staatsgewalt entzogen wird; und die Vertheidigung dieses Gebietes gegen das staatliche Eingreifen ist auch der ausgesprochene Zweck dieser Schrift. Indessen handelt es sich dabei immer nur um einen rein persönlichen Gegensatz gegen die Obrigkeit, sofern sie in das innere Heiligthum der Religion und des Gewissens eingreift. Dass sich freilich dieser Widerstand auch äussern soll durch das Bekenntniss zu Gottes Wort, dürfen wir nach dem, was uns aus Luther bekannt ist, als selbstverständlich voraussetzen. Dazu tritt hier noch das Versagen gewisser Handlungen: so der Auslieferung der H. Schrift, überhaupt der Protest gegen eine Beschränkung unseres freien Gebrauches der Bücher; ferner wird die Pflicht der Verweigerung der Heerfolge in einem unzweifelhaft ungerechten Kriege aufrecht erhalten.[36]) Dessen ungeachtet wird auch durch diesen Kampf kein reformirender Einfluss auf den Staat und das bürgerliche Leben bezweckt; es wird nur ein vielleicht unlösbarer Konflikt zwischen dem christlichen Individuum und der öffentlichen Gewalt konstatirt, bei welchem schliesslich das erstere sich nur leidend zu verhalten hat und seinen bürger-

[36]) A. a. O. S. 428f, 451ff.; vgl. daraus: „wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, und verführet und verderbet nur die Seelen. Das wollen wir so klar machen, dass man's greifen solle, auf dass unsere Junkern, die Fürsten und Bischöfe sehen, was sie für Narren sind, wenn sie die Leute mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen!, sonst oder so zu gläuben.“ . . . „Und mich wundert der grossen Narren; sintemal sie selbst allesammt sagen: De occultis non judicat Ecclesia,- die Kirche richtet nicht heimliche Sachen. So denn die Kirche durch ihr geistlich Regiment nur öffentlich Ding regiert; wass unterstehet sich denn die unsinnige weltliche Gewalt, solch heimliche, geistige verborgene Dinge, als der Glaube ist, zu richten“ . . . „Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Ja es ist ein göttlich Werk im Geist, schweig denn, dass es äusserliche Gewalt sollte erzwingen und schaffen. Daher ist der gemeine Spruch genommen, den Augustinus auch hat: Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“.

lichen Pflichten genügt, wenn es sich zum Heil der Seele der weltlichen Strafe unterzieht.[37])

Wäre nun Luther bei diesen Gedanken stehen geblieben, so wäre er im Grunde bei einer gänzlichen Verzichtleistung auf seine christlich-politischen Ideale angelangt. Allein das in den Vordergrund tretende Persönlichkeits-Princip gewährt ihm auch jetzt noch die Handhabe, um ein christliches Regiment in's Auge zu fassen. Es kann und soll doch fromme und christliche Regenten geben, meint er; und diese Frömmigkeit ist ihm zufolge auch Regenten-Klugheit. Demnach giebt er im dritten und letzten Theil der vorliegenden Schrift denjenigen Fürsten, welche Christen sein wollen, bestimmte Rathschläge und Vorschriften für ihr politisches Verhalten, welche denjenigen entsprechen, die wir schon früher kennen lernten. Doch entzieht er nun viel bestimmter als vorher diesem Einflusse von vornherein alles das, was auf dem strengen Recht und Gesetz beruht, und überlässt diess den Juristen. Dagegen legt er darauf besonders Gewicht, dass auch im Staate die strenge Rechtsform ein begrenztes Gebiet beherrsche, dass sich namentlich der Regent in bedingter Unabhängigkeit von ihr zu halten habe. Macht nun der christliche Fürst von dieser Freiheit Gebrauch, so habe er die Gewalt zu mässigen, da ein hartes, strenges Regiment unchristlich sei. Denn wie die Vernunft über dem Rechte stehe, da sie die Quelle des letzteren sei, so dürfe sich auch der Fürst in seinem Urtheile nicht schlechthin an den Buchstaben des Gesetzes binden und müsse namentlich die Ausnahmen, die der Noth entspringen, zu berücksichtigen wissen. Demzufolge verlangt unser Theologe auch, dass sich der Regent nicht schlechthin den Juristen und den Rechtsbüchern unterwerfe.[38]) An diese persönliche Regenten-Freiheit wird

[37]) A. a. O. S. 443, 447f., 459f.

[38]) Von den Juristen hat er überhaupt eine ziemlich geringe Meinung, wenn er doch fragen kann: „ob denn auch die Büttel, Henker, Juristen. Fürsprecher, und was des Gesindes ist, Christen sein mögen und einen seligen Stand haben“: a. a. O., S. 450. — Vgl. auch Tischreden Abth. 4, S. 478ff.

aber der politische Einfluss des Evangeliums angeknüpft. Ist des Fürsten Herz durch letzteres bestimmt, so wird er nach Luther's Ansicht seinen Unterthanen ganz anders entgegentreten als im umgekehrten Falle, so wird vor Allem der Geist der dienenden Liebe auch seine fürstlichen Handlungen bestimmen und sein Verhältniss zu den Unterthanen regeln, so wird derselbe namentlich den Glauben schützen und befreien. Und dass in der That die weltliche Gewalt Gelegenheit giebt, die Gebote des Evangeliums zum Wohle des Nächsten zu vollziehen, und dadurch auch die staatliche Ordnung ihrer höchsten Bestimmung entgegen zu führen, bekräftigt er noch durch die Meinung, dass gerade den Christen die Verwaltung staatlicher Aemter gebühre und anstehe. Geleugnet wird dann allerdings nicht, dass ein solches Bild eines christlichen Fürsten oder Beamten von der Wirklichkeit weit verschieden sei, so dass der Reformator seine Hoffnung auch in diesen Dingen nicht auf die Fürsten, sondern auf Gottes Wort setzt. [39])

[39]) Schon in der Zuschrift an den Kurfürsten, mit welcher L. sein Buch begleitete, bekundet er seine Absicht bei der Abfassung desselben dahin: „Ich hoffe aber, dass ich die Fürsten und weltliche Obrigkeit also wollte unterrichten, dass sie Christen und Christus ein Herr bleiben sollen; und dennoch Christi Gebot um ihretwillen nicht zu Räthen machen dürfe“ (a. a. O. S. 427). Das Gesetz Christi gilt also auch für die weltlichen Fürsten. In einer gleichzeitigen Predigt sagt er trotz der Trennung des Reiches Christi vom Staate: „Aber da Christus ist Mensch worden, hat er das geistlich angenommen und das weltlich (Reich) lassen fallen; nit dass er kein Herre mehr darüber will sein, sondern dass er Fürsten, Kaiser und Amtleut darüber etwas zu thun, mit dem armen Volk auch getreulich umzugehen gesetzt hat. Und er will gleichwohl das regieren und ein Herr darüber sein“: Verm. Predd. S. 462. Als direkte Vorarbeit der Schrift von der weltlichen Obrigkeit erscheint eine des Tages darauf gehaltene Predigt: a. a. O. S. 472 ff. Auch hier wird in der von uns geschilderten Weise ein christlicher Fürst verlangt gleichwie ein christlicher Schuster und Schneider: S. 476 ff. Vgl. aus der Schrift von der Obrigkeit selbst noch: S. 443, 445, 450 ff., 461 ff., und daraus noch: „Darum muss ein Fürst das Recht ja so fest in seiner Hand haben, als das Schwerdt, und mit eigener Vernunft messen, wenn und wo das Recht der Strenge nach

Gewiss enthalten diese Bemerkungen über ein christliches Staatsregiment viel beherzigenswerthes. Auch in rein politischer Hinsicht giebt es einen Aberglauben an den Buchstaben des Gesetzes, an das geschriebene Recht, das, wenn es dem Gewissen und den Sitten des Volkes nicht entspricht, als blosse Form niemals lebenskräftig zu werden im Stande ist. Allein dem ist nicht bloss die persönliche Willkühr Einzelner entgegenzustellen, sondern auch das Princip der inneren Versöhnung des formellen und materiellen Rechtes.[40]) Und jene Reform-Ideale, die wir bei Luther wahrgenommen haben, betrafen auch keineswegs bloss eine milde und gerechte Handhabung der bestehenden Ordnungen. Dass jedoch bei der äusseren Bedürfnisslosigkeit der Gläubigen, welche hier vorausgesetzt wird, und bei der untergeordneten Ansicht von der politischen Gewalt der Gedanke

zu brauchen oder zu lindern sei, also dass allzeit über alles Recht regiere und das oberste Recht und Meister alles Rechten bleibe die Vernunft. Gleichwie ein Hausvater, ob er wohl bestimmte Zeit und Maass der Arbeit und Speise über sein Gesinde und Kinder setzt, muss er dennoch solche Satzung in seiner Macht behalten, dass ers ändern oder lassen möge, wo sich ein Fall begäbe, dass sein Gesinde krank, gefangen, aufgehalten, betrogen, oder sonst verhindert würde, und nicht mit der Strenge fahren über die Kranken, wie über die Gesunden. Das sage ich darum, dass man nicht meine, es sei genug und köstlich Ding, wenn man dem geschriebenen Recht oder Juristen Räthen folgt. Es gehört mehr dazu“ (S. 467). „Darum sollte man geschriebene Rechte unter der Vernunft halten, daraus sie doch gequollen sind, als aus dem Rechtsbrunnen, und nicht den Brunnen an seine Flüsslein binden, und die Vernunft mit Buchstaben gefangen führen“ (S. 479). Vgl. hierzu oben S. 65f., 83f.; Walch: a. a. O. S. 582ff., 1038f.

[40]) Dass die persönliche Milde des Fürsten auch eine sehr vergängliche Grundlage für die Staatsgewalt ist, sagt uns Luther selbst, wenn er im Jahre 1531 meint: „wo ein Fürst nicht ein halber Teufel ist, sondern mit der Sänfte regieren will, da kanns nicht anders sein, es kommen die grössten Schälk und Bösewichter in's Regiment und in die Aemter, die thun dann, was sie wollen, unter des Fürsten Namen. Denn sie dürfen sich nicht fürchten, weil sie wissen, dass der Fürst fromm ist und lässt ihm gern sagen“ (Walch Bd. 16, S. 1990).

an eine staatlich zu ordnende sichtbare Kirche fast gänzlich zurücktritt, und dass der weltlichen Gewalt zwar der Einbruch in das Gebiet des persönlichen Glaubens verwehrt, nicht aber ein kirchliches Hoheitsrecht oder die Aufgabe, die Christenheit gesetzlich zu reformiren, gegeben wird, muss man erklärlich finden.

Es wird uns jetzt aber auch nicht schwer fallen zu erkennen, worin sich Luther's Auffassung dieser Punkte von den mittelalterlichen Ideen unterscheidet. Nicht tritt ihm zufolge dem Staate eine organisirte und als Gesellschaft konstituirte Kirche irgend welcher Art entgegen, sondern die freie, von Gottes Gnaden geschaffene und erlöste Persönlichkeit. Mit dieser hat sich auch der erstere auseinanderzusetzen, sie hat er zu schonen, ihrer religiösen Entwickelung und Entfaltung hat er zu dienen. Alles freilich was gesetzlicher und gemeinschaftlicher Natur ist, fällt bei dieser Theilung dem Staate zu. Und hier bleibt auch ein Dualismus übrig; denn subjektive Freiheit und äusseres, gemeinschaftliches Gesetz vermag Luther nicht innerlich zu einen. So ist auch eine geistliche Gewalt irgendwelcher Art zur Leitung und Vertheidigung der pädagogisch gedachten Kirche nicht mehr vorhanden; sondern im Grunde hat der Staat als solcher alle äusseren gesetzlichen Anordnungen, wie überhaupt so auch in kirchlichen Dingen, zu treffen. In dieser Beziehung kommt freilich viel darauf an, wie weit von einer Nothwendigkeit kirchlicher Institutionen im Interesse des Evangeliums die Rede sein soll; und hierüber dachte Luther zu verschiedenen Zeiten verschieden. Immer aber wirkte seinem Princip gemäss die Staatsgewalt dabei nicht sowohl als Glied des kirchlichen Körpers mit, sondern vielmehr im eigenen Namen. Nimmt man noch dazu, wie sehr er geneigt war, dem Regenten persönlich freie Hand zu geben, so war damit der christlichen Gemeinde im weiteren oder engeren Sinne kein Spielraum gelassen, sich selbst zu verfassen. Zu der Zeit, da er die Schrift von der weltlichen Obrigkeit herausgab, lagen ihm das Recht der persönlichen Glaubensfreiheit und der Gedanke an das geistige Reich Christi durchaus mehr am Herzen

als die Ausbildung einer sichtbaren evangelischen Kirche. Später indessen, als er genöthigt war, der letzteren Aufgabe näher zu treten, konnte er, wie wir noch sehen werden, sich nur durch die Betonung gewisser kirchlicher Institutionen gegen das gänzliche Aufgehen der sichtbaren, historischen Kirche in den Staat schützen. Er war aber schon viel zu weit gegangen, als dass diese Verbesserung zu einer neuen Grundanschauung hätte führen können. So entstand ein theilweises und auch nicht immer unbedenkliches Zurückgehn auf den mittelalterlich-katholischen Standpunkt, das ihm durch seinen im Einklang mit der kirchlichen Tradition beibehaltenen, wenn auch veränderten Dualismus ermöglicht wurde, das aber auch den alten Konflikt zwischen Kirche und Staat zu beleben, vielleicht durch Verinnerlichung der Gegensätze noch zu verschärfen im Stande war. Jedenfalls fehlt dann eine befriedigende und wahrhaft reformatorische Auseinandersetzung beider Gewalten.

Wie unser Theologe auch später die wahren und vollendeten Christen immer nur als einzelne, ja nicht einmal als wirkliche Personen der bürgerlichen Ordnung und Aufgabe entgegen stellen konnte, lässt sich z. B. aus seiner im Jahre 1532 herausgekommenen Auslegung der Bergpredigt deutlich erkennen;[41]) und wie er jetzt schon alles kirchlich-reformatorische Handeln nur der weltlichen Obrigkeit als solcher übergab, sieht man aus seiner Schrift vom Jahre 1522 „Treue Vermahnung an alle Christen, sich vor Aufruhr und Empörung zu hüten". Darin bezeugt er, dass der Druck der römischen Hierarchie so gewaltig sei, dass das gemeine Volk wohl „redliche Ursache habe, mit Flegeln und Kolben drein zu schlagen, wie der Karsthanns dräuet". Eine solche Selbsthülfe des Volkes erscheint ihm jedoch selbstverständlich als kein heilsames Mittel, obschon er es sich andererseits gefallen lässt, dass den Geistlichen durch Furcht vor Empörungen ein gelinder Schrecken eingejagt werde, der sie vielleicht zur Besinnung bringe. Doch

[41]) Vgl. Walch Bd. 7, S. 558, 565, 583, 653, 668 ff., 677, 687. Siehe auch weiter unten.

ist es seine schliessliche Ansicht, dass sich Gott noch ein besonderes und schrecklicheres Gericht für jene aufgespart habe. Auf der anderen Seite ist er schon fern von der Ansicht, dass der Papismus nur durch friedliche Predigt fallen werde. Daher übergiebt er den Fürsten und Herren das Werk der kirchlichen Reform, damit sie das Papstthum mit staatlicher Gewalt unterdrücken, um der sonst unausbleiblichen rohen Gewalt zuvorzukommen.[42]) Aber weder betont er dabei die Christlichkeit und Kirchlichkeit der Staatsgewalt, noch betrachtet er sie als Vertreterin des allgemeinen Priesterthums, sondern er unterscheidet sie streng vom gemeinen Mann, von dem Volke selbst. Als Obrigkeit hat sie zu handeln, das Volk hat nur zu folgen und darf ohne ihr Vorgehen in kirchlichen Dingen weder Hand noch Fuss regen.[43]) Was bleibt denn nun aber den Christen als solchen übrig? Nur das Eine, das der Reformator auch hier nicht verleugnet: die Predigt des Wortes Gottes, das absolut freie persönliche Zeugniss in Wort und Schrift; in dieser Hinsicht sind wir durchaus nicht an das Vorgehen der Obrigkeit gebunden. Als innerer religiöser Hintergrund des freien Wortes gilt dabei die subjektive Busse und das Gebet.[44])

Mit den hier aufgestellten Grundsätzen war auch bereits sein Verhalten dem Aufruhr der Bauern gegenüber im Princip bestimmt. Jede Berechtigung zu einer praktischen Reform der Kirche spricht er ihnen ab, indem er es von vorn herein für

[42]) Walch Bd. 10, S. 406 ff.

[43]) A. a. O. S. 411 ff.; vgl. daraus: „Dem gemeinen Mann ist sein Gemüth zu stillen und zu sagen, dass er sich enthalte auch der Begierden und Worte, so zum Aufruhr sich lenken, und zur Sache nichts vornehme, ohne Befehl der Obrigkeit, oder Zuthun der Gewalt“. . . . „Darum hab Acht auf die Obrigkeit. So lange die nicht zugreift und befihlet, so halte du stille mit Hand, Mund und Herz, und nimm dich nichts an. Kannst du aber die Obrigkeit bewegen, dass sie angreife und befehle, so magst du es thun. Will sie nicht, so sollst du auch nicht wollen“.

[44]) A. a. O. S. 416 ff. Luther macht hier also einen Unterschied zwischen dem reinen Bekenntniss der Wahrheit und der Aufforderung an die Gemeinschaft, der Wahrheit thatsächlich Eingang zu verschaffen.

unmöglich erklärt, dass sich in ihnen eine christliche Volksgemeinde darstelle.[45]) Hat er sich aber, wie bekannt, mit schneidender Härte gegen diese Aufrührer geäussert, obwohl er ja auch den Fürsten in's Gewissen redete und sie zur Billigkeit ermahnte, so rührte das zum Theil aus direkt politischen Erwägungen her; denn er sieht in dieser Empörung sowohl für die Religion als für den Staat die grösste Gefahr.[46]) In späterer Zeit hat er gelegentlich milder über die Bauern geurtheilt. Das aber hängt mit einer beschränkteren Fassung des politischen Absolutismus der bürgerlichen Obrigkeit zusammen. Eine stärkere Betonung kirchlicher Unabhängigkeit lässt sich daraus nicht entnehmen; und die spätere Hervorhebung der sichtbaren Kirche als einer göttlichen Stiftung kann hierauf kaum einen indirekten Einfluss geübt haben, da diese gerade mit einer Beschränkung der religiösen Freiheit des Einzelnen zusammenhängt.

In derselben Weise erklärt sich auch die Verschiedenheit, die man in Luther's Aeusserungen über das Recht der Christen, der Obrigkeit und namentlich dem Kaiser in Sachen der Religion mit Gewalt der Waffen entgegen zu treten, gefunden hat. Noch im Jahre 1530 verweigert er in einem für seinen Kurfürsten verfassten Gutachten den Reichsfürsten ausdrücklich das Recht, sich um des Evangeliums willen gegen den Kaiser zur Wehr zu setzen, obschon er den letzteren nach dem Reichs-Recht nicht für unabsetzbar erklärt; „denn", sagt er, „ein Christ soll Gewalt

[45]) So sagt L. in der „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben": „Denn es nicht möglich ist, dass so grosser Hauf allesamt rechte Christen sein und gute Meinung haben". . „Die Christen sind nicht so gemein, dass sie sollten auf einen Haufen sich sammeln; es ist ein seltsamer Vogel um einen Christen: wollt Gott, wir wären das mehrer Theil gute fromme Heiden, die das natürliche Recht hielten, ich schweige des Christlichen": Walch: Bd. 16, S. 59, 73; vgl. dagegen oben S. 123 (Anm. 35).

[46]) Vgl. a. a. O. S. 59, 95; eine treffliche Bemerkung gegen den Pseudokommunismus der Bauern: S. 94. Wir haben einen guten Auszug der sich auf den Bauernkrieg beziehenden Aussprüche Luther's in dem Buche: Luther über Empörungen, Altenburg 1831.

und Unrecht leiden, sonderlich von seiner Obrigkeit". Der Fürst, auch wenn er gegen alle Gebote frevle, sei doch nur Gott verantwortlich, nicht seinen Unterthanen. Das aber begründet er damit, dass ihm ein Widerstand auch gegen den im Unrecht befindlichen Kaiser die kaiserliche Auktorität, ja schlechthin alle Obrigkeit in ihrem Bestande zu erschüttern droht.[47]) Dieselben Anschauungen herrschen im wesentlichen in dem 1526 verfassten „Bedenken, ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können", welches eine Ergänzung zu der Schrift von der weltlichen Obrigkeit bildet. Indem Luther auch das Kriegsamt zu den von Gott geordneten weltlichen Aemtern rechnet, verlangt er hier vom Christen, dass er sich auch dieses Amtes annehme; nur dass dabei schon nicht mehr die christliche Freiwilligkeit dieser Theilnahme am politischen Leben in der oben geschilderten Weise hervorgehoben ist, indem selbst der Christ von vornherein mit Leib und Gut der Obrigkeit unterworfen und demgemäss von ihm der Gehorsam gegen dieselbe gesetzlich gefordert wird.[48]) Ein Recht des gewaltsamen Kampfes irgend eines Untergebenen gegen die Obrigkeit kennt unser Theologe auch hier nicht; selbst einem Tyrannen, der uns Leib, Gut, Weib und Kind verdirbt, soll, wofern er nicht geradezu wahnsinnig ist, unbedingter Gehorsam gezollt werden; Gott allein stehe das Gericht und die Rache zu. Ja wenn auch ein König weder „Gottes Recht (!) noch sein Landrecht" hält, sondern die von ihm beschworene Verfassung bricht, hat der christliche Unterthan sich passiv zu verhalten und Alles Gott anheim zu stellen. Dagegen kann die böseste und ungerechteste Obrigkeit unsere Seele und Seligkeit freilich nicht

[47]) Vgl. Luther's Gutachten über die Frage vom Widerstande gegen den Kaiser bei De Wette: Bd. 3, S. 560ff.; vgl. ein Schreiben aus dem Jahre 1529: a. a. O. S. 526; aus dem Jahre 1525: a. a. O. S. 73f.; aus dem Jahre 1523: De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 38ff.

[48]) Walch Bd. 10, S. 572ff. Die schlechthinige Freiheit des Christenmenschen ist hier also nach ihrer äusseren Seite aufgegeben.

rauben oder vernichten.[49]) Diese Grundsätze sollen nun, wie hinzugefügt wird, für alle Stände und Verhältnisse in gleichem Grade gelten. Leidend zu versagen ist endlich aber auch nach dieser Schrift der Gehorsam, wenn die Obrigkeit uns wider unser Gewissen zu einer Ungerechtfertigkeit zwingt. In solchem Falle sind wir Gott mehr als irgend einem Menschen verpflichtet. Aus diesem Grunde dürfen wir uns, was hier wieder besonders erwähnt wird, an einem Kriege, von dem wir gewiss wissen, dass er ein ungerechter ist, nicht betheiligen.[50])

Wenn nun Luther unmittelbar nach dem ungünstigen Ausfall des Reichstages zu Augsburg zu einer anderen Entscheidung über die vorliegende Frage kam, als er kurz vorher getroffen hatte, so stellte er sich jetzt auf einen ihm bis dahin fremden juristischen Standpunkt, nicht aber änderte er damit seine Ansicht von dem Verhältniss des Evangeliums oder der Kirche zum Staate. Wir sehen daher, wie er von da an das absolute Recht der Obrigkeit den Unterthanen gegenüber beschränkt und das natürliche Recht der Nothwehr anerkennt, welches jeder Mensch gegen die ungerechte Obrigkeit, selbst gegen den Kaiser üben darf. Allein als Christen haben wir trotzdem immer nur zu

[49]) A. a. O. S. 583ff.; so heisst es z. B.: „Darum rathe ich, dass ein jeglicher, der mit gutem Gewissen hierinnen will fahren und recht thun, der sei zufrieden mit der weltlichen Obrigkeit und vergreife sich nicht daran, angesehen, dass weltliche Obrigkeit der Seelen nicht kann Schaden thun, wie die Geistlichen und falschen Lehrer thun; und folge hierin dem frommen David, welcher so grosse Gewalt litte vom Könige Saul, als du immer leiden kannst, noch wollte er nicht die Hand an seinen König legen, wie er wol oft hätte können thun, sondern befahl es Gott, liess gehen, so lange es Gott so haben wollte, und litt bis in's Ende hinaus“. . . . „Der du wohl willst thun und dein Gewissen sicher halten, lass Harnisch und Wehre liegen, und streite nicht wider deinen Herrn oder Tyrannen, leide lieber alles, was dir geschehen kann; der Haufe aber, der es thut, wird seinen Richter wohl finden“ (S. 593).

[50]) S. 597, 614f. Die praktische Anwendung dieses Satzes wird durch die vorsichtige Fassung, die er hier erhält, allerdings schon sehr schwierig, denn er tritt ja nur in Kraft, wenn unser persönliches Gewissen uns in einem konkreten Falle von dem Willen Gottes unfehlbar unterrichtet.

leiden. Er verwahrt sich in seinem Bekenntniss zu diesen veränderten Ansichten ausdrücklich dagegen, dass er als Theologe und Prediger spreche; er will die ganze Frage als eine im Princip juristische betrachtet wissen. So erklärt er bereits in der „Warnung an sein Lieben Deutschen", dass er zwar in der Theorie als Diener des Wortes vom Kriege um des Evangeliums willen abrathen, sich in der Praxis aber neutral verhalten und eine kriegerische Vertheidigung der evangelischen Stände gegen die Papisten nicht hindern werde. [51]) Besonders auffällig ist es auf der anderen Seite, wenngleich die richtige Konsequenz seiner Lehre, dass er im Falle eines eintretenden Religionskrieges die Unterthanen des Kaisers vom Gehorsam gegen diesen losspricht, wobei er freilich nicht sagt, dass sie sich dann den Gegnern mit den Waffen in der Hand anschliessen dürfen. Hier entscheidet also wieder das persönliche Gewissen über das, was unbedingt göttlich ist. [52]) Abgesehen von diesem Grundsatze fühlte sich Luther aber auf dem späteren Standpunkte doch nicht wohl. Er hoffte stets, es werde nicht zum Kriege kommen; oder er hielt die Fiktion aufrecht, der Kaiser werde nur gezwungen und wider eigenen Willen, also als Werkzeug der Papisten und nicht als Kaiser, gegen die Evangelischen zu Felde ziehen. Einen deutlichen Rechtsgrund bot ihm für diese Frage nur die Verfassung des deutschen Reiches, nach welcher der Kaiser nicht absoluter

[51]) Walch: Bd. 16, S. 1970ff.

[52]) A. a. O. S. 1985f.: „Das ist aber mein treuer Rath, dass wo der Kaiser würde aufbieten und wider unser Theil um des Papstes Sachen, oder unserer Lehre willen, kriegen wollt, als die Papisten jetzt greulich rühmen und trotzen, (ich mich aber zum Kaiser noch gar nicht versehe,) dass in solchem Fall kein Mensch sich darzu gebrauchen lasse, noch dem Kaiser gehorsam sei; sondern er sei gewiss, dass ihm von Gott hart verboten ist, in solchem Fall dem Kaiser zu gehorchen, und wer ihm gehorcht, dass er wisse, wie er dem lieben Gott ungehorsam, und sein Leib und Seele verkriegen wird". „Denn", so fügt L. auch einen menschlichen Rechtsgrund hinzu: „der Kaiser handelt alsdann nicht allein wider Gott und göttlich Recht, sondern auch wider seine eigene Kaiserliche Rechte, Eide, Pflicht, Siegel und Briefe".

Monarch sei.[53]) Der Kirche, der Gemeinde der Christen gab er aber mit allen diesen Erörterungen doch keinen von der bürgerlichen Gemeinde unabhängigen Leib. Die erstere konnte immer nur in sofern einen Vortheil aus diesen Anschauungen ziehen, als es nun den evangelischen Obrigkeiten in ihren Territorien erleichtert wurde, die kirchlichen Anlegenheiten selbstständig zu ordnen. Daher erblicken wir hier einen Streit der bestehenden Rechte untereinander, sehen aber nicht, wie der Geist des Evangeliums auf den Bau und die Entwickelung des gemeinschaftlichen Lebens Einfluss gewinnen kann und soll. Die vorsichtige und schwankende Haltung Luther's in dieser Frage ist mithin vollständig erklärlich; und können wir darin vielleicht eine gelegentliche praktische Ergänzung seiner theoretischen Voraussetzungen, nicht aber einen neuen Grundgedanken finden.[54]) Sollen wir diese principielle Konsequenz aber beklagen? Wir haben kein Recht dazu, denn Luther hat nur mit einer bis dahin fehlenden Klarheit die Unsittlichkeit aller Religionskriege vom Standpunkte des Christenthums aus festgestellt, so dass wir nach seiner Ansicht sogar die Türken niemals im Namen des Evangeliums, sondern nur aus politischen Gründen mit Krieg überziehen dürfen.[55]) So wies er mit grossartiger Folgerichtig-

[53]) Vgl. über Luther's spätere Ansichten: a. a. O. S. 1985ff., 1991ff.; De Wette: Bd. 4. S. 212f., 221f., Bd. 5, S. 118, 195ff.; Walch: Bd. 10, S. 623ff. Sehr umsichtig hat Köstlin dieses Verhalten Luther's nach seiner Verschiedenheit dargestellt; vgl. dessen: Martin Luther, Bd. 2, S. 10, 183ff., 251ff., 401. Zu beachten ist aber, dass das von Köstlin zuletzt genannte Gutachten doch wohl nicht Luther's persönliche Meinung korrekt ausdrückt, da es auch von Jonas, Butzer und Melanchthon unterzeichnet ist. Ueber des letzteren Ansicht vgl. z. B. Walch: Bd. 16, S. 1957. Vgl. endlich über diese Frage noch Hase: Polemik. 3. Aufl., S. 569.

[54]) Das Recht der Nothwehr gilt ja überhaupt nur für ganz ausserordentliche und seltene Fälle.

[55]) Vgl. Luther's Schrift: „vom Krieg wider den Türken“: Walch: Bd. 20, S. 2633ff.; besonders S. 2637ff., 2663ff.; vgl. noch aus einer etwas späteren Schrift: a. a. O. S. 2707ff. Das hindert ihn freilich nicht, einen

keit alles was auf dem (positiven) Gesetze ruht und zum äusseren praktischen Leben gehört, dem Staate zu; und seine reformatorische Grundtendenz blieb es, die bürgerliche Obrigkeit in dieser Hinsicht so unabhängig und hoch als möglich zu stellen, wie er sich dessen bekanntlich nicht selten gerühmt hat.[56])

Es war die natürliche Folge dieser veränderten Stellung, dass er nun nicht mehr die Kirche sondern den Staat zum Schauplatz seiner politischen und socialen Reform-Ideale machte. Noch immer lag ihm die Verbesserung der Schule und die Sorge um die Erziehung der Jugend am Herzen. Aber er wendet sich jetzt mit diesem Verlangen an die Fürsten und städtischen Obrigkeiten. Wenn er auf christliche Schüler hofft, so geht doch diese Hoffnung nur soweit, als es die weltliche Obrigkeit freiwillig als ihre Pflicht erkennt, das Evangelium auch in der Volks-Erziehung zu berücksichtigen; denn jedenfalls hat ihm der Staat die Obervormundschaft über die Jugend.[57]) Daher schreibt er jetzt an die Rathsherren aller Städte Deutschlands, dass sie christliche Schulen aufrichten sollen, ohne das allgemeine Priesterthum zu erwähnen. Das Mandat, welches er dem Rathe damit zuertheilt, leitet er vor allem aus dem natürlichen Rechte ab, welches auch schon nach dem A. T. den Eltern über ihre Kinder gegeben; und so appellirt

legitimen Krieg Deutschlands mit der Türkei auch im Interesse des Evangeliums zu finden, was er namentlich in der „Vermahnung zum Gebet wider den Türken" (1541) durchführt: a. a. O. S. 2741 ff.

[56]) Vgl. z. B. Walch Bd. 10, S. 573; Bd. 20, S. 2635 f. Luthardt: a. a. O. S. 129; oben S. 84 ff., 75 f.

[57]) Vgl. De Wette: a. a. O. Bd. 3, S. 135 ff., 536; Bd. 5, S. 524. Hier schreibt L. dem Kurfürsten u. a.: „Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat E. K. F. G. Macht, sie zu zwingen, dass sie Schulen, Predigtstühle, Pfarren halten. Wollen sie es nicht zu ihrer Seligkeit thun noch bedenken, so ist E. K. F. G. da, als oberster Vormund der Jugend und aller, die es bedürfen, und soll sie mit Gewalt dazu halten, dass sie es thun müssen gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, dass sie zur Brücken, Steg und Weg, oder sonst zufälliger Landesnoth geben und dienen müssen" (S. 136).

er dabei ausdrücklich an das eigene Interesse des Staates und der bürgerlichen Gemeinde, die ohne Schulen nicht bestehen könne.[58]) Aber auch die evangelische Frömmigkeit verlangt seiner Ansicht nach eine wissenschaftliche Bildung; ohne die alten Sprachen könne das Evangelium nicht erhalten werden; ohne ihre Kenntniss vermöge man die H. Schrift, das Wort Gottes nicht zu verstehen und zu gebrauchen, wie es der Christenheit gebührt. Er sieht die Sprachen geradezu als eine Gabe des H. Geistes an: dieser habe „sie oftmals vom Himmel mit sich gebracht". Näher führt er aus, es müssten doch immerdar wenigstens Einige vorhanden sein, welche, weniger im geistlichen Amte im engeren Sinne als vielmehr in einem prophetischen Berufe, nicht allein schlichte Prediger des Glaubens, sondern auch sprachkundige Ausleger des göttlichen Wortes und dem zufolge Beurtheiler der amtlichen und kirchlichen Lehre seien. Und in ähnlicher Weise empfiehlt sich ihm auch das Studium der Geschichte.[59]) Aus einem etwas anderen Ton geht zwar die spätere Predigt, „dass man die Kinder zur Schule halten soll", in dem sie das gottgestiftete Predigtamt vornehmlich in's Auge fasst, das ohne die Schule nicht erhalten und gefördert werden könne.[60]) Dennoch sind es die Fürsten, die auch nach diesem Sermon zur Gründung der Schulen veranlasst werden, und ist es die Obrigkeit, welcher die Pflicht und die Macht zuerkannt wird, die Kinder zum Besuche der Schule zu zwingen. Auch hier führt er aus, dass nicht allein der geistliche

[58]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 533 ff., 556 ff.

[59]) A. a. O. S. 545 ff., 561 ff. Luther giebt hiermit also nicht jeder Frau oder jedem ungebildeten Christen das Recht, theologische Examina mit den Pastoren über ihre Gast- und Wahl-Predigten anzustellen; vgl. dagegen oben S. 189. Er empfiehlt aber auch das Sprachstudium im nationalen Interesse; ohne philologische Kunst verlernen und verderben wir, meint er, unsere eigene Muttersprache. Seine Bemühungen um letztere stehen also nicht bloss im Dienste der Kirche, sondern ruhen auch auf einem nationalen und wissenschaftlichen Grunde: vgl. S. 548.

[60]) A. a. O. S. 480 ff.

Stand, sondern auch alle weltlichen Aemter und Stände ohne gelehrte Schulen dem Untergange geweiht sind.[61])

Fragt man nun, ob er denn die Schule als Sache des Staates ansehe, so muss man diess in formeller Hinsicht bejahen; denn er kennt weder eine christliche Gemeinde noch eine kirchliche Behörde, welche das Recht oder die Mittel besässe, das Volk mit Schulen zu versorgen. In ganz anderer Weise erscheint aber das Verhältniss nach seiner sachlichen Seite. Da sieht unser Reformator nur den engsten Zusammenhang zwischen Kirche und Schule wie zwischen Frömmigkeit und wissenschaftlicher Volksbildung. Die wahre Religion hat ihm zufolge die erste und dringendste Veranlassung die Schulen zu schützen und zu pflegen; mit der Schule steht und fällt ihm das Evangelium. Daher wendet er sich auch an den geistlichen Stand, damit dieser durch den ihm zu Gebote stehenden geistigen Einfluss den Staat zur Gründung und Erhaltung der Volksbildung anhalte. Hier offenbart sich also wiederum die durch die Geschichte bestätigte Thatsache, dass das Christenthum oder die christliche Kirche sich der höheren Kultur und Bildung stets irgendwie angenommen hat, und dass der Verfall und die Reform der Kirche mit dem Verfall und dem Wiederaufleben der Kultur in Wechselwirkung steht. So geht Luther auch in seinen obigen Schriften von der thatsächlich begründeten Annahme aus, dass der Staat in vieler Beziehung erst durch die Kirche auf die Pflege der geistigen Bildung hingewiesen werden muss, dass also in dem natürlichen Volksleben und trotzdem, dass der Staat eine selbstständige göttliche Ordnung ist, keine oder wenigstens keine genügende Bereitwilligkeit vorhanden ist, die Unmündigen in höherer Weise zu erziehen und zu bilden. Luther bekundet diess dadurch, dass er sowohl im Volke als auch beim Adel und den Obrigkeiten nach dem Sturze der päpstlichen Schulen und Stiftungen nur die Sorge um ein materielles Wohlbefinden herrschen sieht. „Denn wess ist

[61]) A. a. O. S. 507 ff.

die Schuld", schreibt er den Rathsherren, „dass es jetzt in allen Städten so dünn siehet von geschickten Leuten, ohne der Obrigkeit, die das junge Volk hat lassen aufwachsen, wie das Holz im Walde wächst, und nicht zugesehen, wie man es lehre und ziehe? Darum ists auch so unordig gewachsen, dass (es) zu keinem Bau, sondern nur ein unnütze Gehecke, und nur zum Feuerwerk tüchtig ist". „Nun habe ich droben gesaget, der gemeine Mann thut hie nichts dazu, kann's auch nicht, will's auch nicht, weiss auch nicht. Fürsten und Herren sollten es thun; aber sie haben auf dem Schlitten zu fahren, zu trinken und in der Mummerei zu laufen, und sind beladen mit hohen merklichen Geschäften des Kellers, der Küchen und der Kammer. Und obs etliche gern thäten, müssen sie die andern scheuen, dass sie nicht für Narren und Ketzer gehalten werden. Darum wills euch, liebe Rathsherren, alleine in der Hand bleiben; ihr habt auch Raum und Fug darzu, besser denn Fürsten und Herren.[62]) Nicht minder scharf äussert er sich in jener Predigt und Ermahnung an die Geistlichen, den Schulbesuch zu fördern.[63]) Er betont darin, dass gerade der Diener der Kirche und des göttlichen Wortes für die Aufrechterhaltung von Zucht, Sitte, Ehre und Bildung zu sorgen bestimmt und befähigt ist. Dieser Auffassung entspricht nun auch seine Idee vom Staate, wie er an sich immer nur eine untergeordnete Bestimmung haben soll. Die Schule also ist nach dieser Auffassung dem Staate nicht anders als die sichtbare Kirche und nicht getrennt von ihr unterworfen.[64]) Pfarrer und öffentliche Lehrer (Schulmeister) bilden daher auch, wie das Luther überall

[62]) A. a. O. S. 545, 556; vgl. S. 534ff.

[63]) A. a. O. S. 487f., 501, 505, 513, 516, 520ff. L. wendet sich hier durch die Geistlichen mehr an das ganze Volk als an bestimmte Behörden. Er äussert sich auch sehr pessimistisch über den Bildungsstand der Deutschen (S. 528ff.). Man bemerke, dass er die allgemeine Neigung zum Kaufmannsstande beklagt und das bildendere und für die Gemeinschaft nothwendigere Studium vorzieht (S. 524f.; vgl. S. 480ff.).

[64]) Siehe unten.

annimmt, einen und denselben (bürgerlichen) Stand.[65]) Indem der von dem Zwange der Hierarchie freigewordene Staat also Gott und der Kirche dient, befördert er zugleich die Schule. Mithin liegt das moderne Ideal einer dem Worte Gottes widersprechenden weltlichen Wissenschaft oder einer von der Frömmigkeit gelösten Bildung und einer gänzlichen Trennung von Kirche und Schule ganz ausserhalb des Gesichtskreises unseres Reformators. Dagegen kann man freilich nicht bestreiten, dass die dargestellten Ansichten gleichsam auf der Grenze mittelalterlicher und moderner Anschauungen liegen, indem hier namentlich ein ungelöster Widerspruch zwischen der formellen Souveränität des Staates und seiner materiellen Abhängigkeit von höheren und durch die Kirche vertretenen Auktoritäten in's Auge fällt.[66])

Nicht bloss die Schule, auch die öffentliche Sittlichkeit, namentlich in Rücksicht auf Handel und Wandel, waren, wie wir sahen, in Luther's Reformplan eingeschlossen. Galt ihm in dem Sermon von guten Werken die Beseitigung des Wuchers im allgemeinen noch als geistliche Angelegenheit, so hat er im

[65]) So gilt ihm die Verwendung kirchlicher Stiftungsgelder zur Ausstattung der Schulen als durchaus dem Sinne der Stifter entsprechend. Wir sollen ihm zufolge in dieser Frage Acht haben „auf der Stifter Willen und Meinung, welche ja nicht anders gewest ist, denn dass sie zu Gottes Dienst und Ehre solche Güter haben wollen geben. Ob sie nun nicht recht getroffen haben, ist doch ihr Wille und Meinung nach hierin zu richten, dass man sie noch zum Gottesdienst und Ehre brauche, als da sind Pfarrer, Prediger, Schulen, und was mehr zum Gottes Wort und Sacrament und Seelsorgen gehört“: De Wette, Bd. 4, S. 367. Die Schulmeister haben ihm aber so auch geistliche Rechte; vgl. z. B. Walch Bd. 16, S. 2765.

[66]) Zur Schätzung der Verdienste unseres Reformators um die Schule: vgl. G. W. Pieper: Grundlinien evangelischer Erziehungslehre für Haus und Schule bei Luther, Düsseldorf 1844; Hantschke: Ueber Schulen. Ansichten, Wünsche und Vorschläge von Dr. Martin Luther, Elberfeld 1830; Friedrich Gedike: Luther's Pädagogik, Berlin 1792 (Gymnasial-Programm). Das letztere Schriftchen ist noch dadurch merkwürdig, dass es die Abiturientenzeugnisse von Wackenroder und Ludwig Tiek enthält.

wesentlichen von dieser Voraussetzung aus im J. 1519 seine beiden Sermone vom Wucher verfasst. Mit dem Geiste des Evangeliums will er darin den Geiz und den Wucher seiner Zeit bekämpfen und strafen.[67]) Daher fordert er von den wahren Christen, dass sie sich um äusserer Güter willen nicht an weltliche Gerichte wenden, sondern lieber darben als streiten, auch dem Dürftigen alles Nöthige mittheilen. Wo das aber nicht freiwillig geschieht, da verlangt er eine kirchliche und weltliche Gesetzgebung, welche der Armuth und dem Vergeuden des Geldes zu kirchlichen Werken steuere.[68]) Und dabei kommt er auch auf den Zins- oder Rentenkauf. Dass er ihn verwirft, wissen wir bereits. Besonders eifrig dringt er in diesen Sermonen im Gegensatz zum geistlichen Rechte auf die Abschaffung dieses Erwerbszweiges in der bestehenden Form. Und wie die römische Kirche seiner Ansicht nach um ihres Vortheiles willen diese Art des Wuchers erlaubt und befördert hatte, so hält er es als Prediger des Evangeliums für seine Pflicht, gegen ihn zu zeugen.[69]) Jedoch auch diese und ähnliche Angelegenheiten überliess er in der Folge deutlicher und ausdrücklicher dem Staate und seinem Gesetze; wie das schon aus der im Jahre 1524 erschienenen Abhandlung „von Kaufshandlung und Wucher" hervorgeht.[70]) Allein das hindert ihn wiederum nicht, den Staat auf seine höheren Pflichten aufmerksam zu machen, damit

[67]) Vermischte Predd. Bd. 1, S. 79. Diese Sermone auch bei Walch: Bd. 10, S. 978ff.

[68]) A. a. O. S. 79ff., 87, 89ff., 114; u. a. heisst es hier: „Es ist ein gar klein Ding, was menschliche Recht gebieten und verbieten, schweig, was sie zulassen oder nit strafen. Darum die Nothwehr ist wohl vor dem menschlichen Recht unsträflich, aber vor Gott nit verdienstlich. Hadern vor Gericht straft weder Papst noch Kaiser; es straft aber Christus und seine Lehre".

[69]) A. a. O. S. 93ff., 98ff.

[70]) Erl. Ausg. Bd. 22, S. 199ff. Hierbei ist zu beachten, dass das letzte Stück des grossen Sermons vom Wucher (a. a. O. S. 110ff.), welches die Angelegenheit den weltlichen Regenten übergiebt, erst aus dieser Schrift hinzugekommen ist. Vgl. ferner oben S. 86.

er der unbegrenzten Gewinnsucht der Kaufleute einen Riegel vorschiebe. Und seine Aeusserungen, die er über die sittlichen Verhältnisse des Handels macht, sind höchst beachtenswerth. Den herrschenden Grundsatz der Kaufleute: „Ich mag meine Waar so theuer geben als ich kann“, hält er für ebenso unchristlich als unsittlich. Es müsse vielmehr heissen: „Ich mag meine Waar so theuer geben, als ich soll, oder als recht und billig ist“. Demnach urtheilt er, dass die Obrigkeit im Interesse der sittlichen Gemeinschaft die Pflicht habe, den Preis der Waare festzusetzen. Doch hofft er kaum, dass diess in Deutschland möglich sei, weshalb er wenigstens einen Markt- und Durchschnitts-Preis, welcher der Gewohnheit des Landes entspricht, von dem Einzelnen inne gehalten wissen will.[71]) In demselben Sinne spricht er sich über andere, in dasselbe Gebiet gehörende Fragen, die wir hier aber übergehen müssen, eingehender aus.[72]) Aus dieser Schrift ersieht man übrigens von neuem, warum er die in Rede stehenden Aufgaben dem Staat überliess; denn gerade in dieser Beziehung ist die christliche Moral, die er vertritt, noch immer die durchaus ideale, auf keine Gemeinschaft und kein konkretes Gesetz angelegte, nach welcher der Christ alles in der Gemeinschaft geachtete Eigenthum dem Nächsten opfern soll, wie wir das aus dem Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen kennen.[73]) Aus diesem

[71]) Erl. Ausg. a. a. O. S. 202 ff.

[72]) L. handelt noch über die Bürgschaften, über Leihen und Borgen, das Kreditwesen, das Aufkaufen von Waaren, über Handelsgesellschaften und dergl.

[73]) Vgl. S. 211 „Hie wird man sagen: Wer mag denn selig werden? Und wo werden wir Christen finden? Ja mit der Weise würde kein Handel auf Erden bleiben, würde einem Jeglichen das Seine genommen oder abgeborgt werden, und den Bösen, Faulfressigen die Thür aufgethan, Alles zu nehmen, zu betrügen und zu lügen, deren die Welt voll ist? Antwort: Hab ichs doch gesagt, dass Christen seltsame Leute sind auf Erden. Darum ist in der Welt noth ein strenge, hart, weltlich Regiment, das die Bösen zwinge und dringe, nicht zu nehmen, noch zu rauben, und wiederzu-

Grunde kann Luther hier vom Staate aber höchstens eine annähernde Verwerthung christlicher Principien fordern.

Nach einmal hat er ausführlich über denselben Gegenstand im Jahre 1540 in seiner „Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen", gesprochen. Der neu erstarkende Staat scheint die ihm gestellte sittliche Aufgabe schlecht gelöst zu haben, denn unser Reformator hat im Eingang jener Ermahnung zu klagen, dass sich seit dem Jahre 1524 die Verhältnisse im deutschen Vaterlande wesentlich verschlechtert haben. „Was will nun helfen und rathen", ruft er aus, „da Schande ist Ehre, und Laster ist Tugend worden"? „Seneca spricht aus der natürlichen Vernunft: Deest remedii locus, ubi quae vitia fuerunt, mores fiunt. Deutschland ist gewest, was es hat soll werden, der leidige Geiz und Wucher habens zu grund gerichtet". [74]) Im Unterschied gegen früher unterlässt es er jetzt aber, specielle Vorschläge für die Gesetzgebung zu machen; er trennt nun strenger, was Sache der Juristen und was die Aufgabe der Theologen und Prediger ist. Die letzteren haben nicht sowohl Gesetze zu geben oder vorzuschlagen, als vielmehr gegen den Geiz und Eigennutz zu eifern und das Volk über den ethischen Zweck und Geist der obrigkeitlichen Gebote aufzuklären. Dergestalt macht er die treffende Wahrnehmung, dass die geschriebenen Gesetze dem Volke nicht genügen, dass dieses vielmehr eine das Recht zur Sittlichkeit erhebende Belehrung verlange, wenn die gesetzlichen Vorschriften in's Leben dringen und Frucht bringen sollen. Das sei nun freilich Sache der Juristen; allein sie versäumen, meint er, diese Pflicht, so dass den Pfarrherren nichts anderes übrig bleibe, als für sie einzutreten. [75]) Und indem er

geben, was sie borgen, obs gleich ein Christen nicht soll wiederfordern noch hoffen".

[74]) Walch Bd. 10, S. 1024.

[75]) A. a. O. S. 1039 f.; vgl. u. a.: „die so in den Schulen lesen, sollen's fleissig der Jugend einbilden, und die so vor Gerichte handeln, die Parteien

nicht bloss an den Wucher und Geiz, sondern auch an Raub und Mord, Unzucht und Ehebruch denkt,[76]) zeigt er uns, dass es mit der Gewalt-Herrschaft des Staates nicht gethan ist, sofern es sich um Aufgaben höherer Kultur handelt, dass letzterer also selbst für die Beförderung der die Gesetze stützenden Sittlichkeit zu sorgen oder sich der Kirche zu dieser Aufgabe zu bedienen habe. Und das war in den evangelischen Staaten bis zu der aus unserer neuesten Entwickelung sich ergebenden Lösung des Staates von der Kirche mehr oder weniger der Fall. In der rationalistischen Periode betrachteten sich sogar die Pfarrherren und Geistlichen vorzugsweise als die Wächter der öffentlichen Moral. Die Christen kommen übrigens nach dieser Darstellung Luther's dem Staate gegen früher noch dadurch mehr entgegen, dass sie sich seiner bürgerlichen Ordnungen auch für ihre Person bedienen und die Gesetze Christi Matth. 5, 40—47, Luc. 6, 35 geistig, der Gesinnung nach, verstehen sollen.[77]) Der Ton dieser Schrift ist übrigens ein äusserst grimmiger und erinnert an seine Streitschriften gegen die Sakramentirer. Sogar mit der schärfsten Kirchenzucht möchte er gegen die Geizhälse und Wucherer vorgehen; nicht einmal sterbend soll ein solcher das

ernstlich davon unterrichten; so käme es freilich doch ein wenig unter die Leute. Aber vielmehr sollens die Juristen thun, die zu Hofe Kanzler und Räthe sind: denn also könnte und müsste es von oben herab auch herunter kommen, bis auf die alleruntersten" (S. 1039). L. stand überhaupt einem sittlichen Verfall des Richterstandes gegenüber. Vgl. z. B. eine Aeusserung aus dem Jahre 1541: „Und dass ich der Juristen auch nicht vergesse, ists mit dem Rechte dahin kommen, dass niemand sich gern in's Recht begibt, wenn er gleich so helle gute Sache hat, als die Sonne im hellen Mittag klar ist. Ich will nicht heucheln, sondern die Wahrheit sagen: das Kaiserliche Kammergerichte, siehe, welch eine Teufelshure da regiret, so es doch sollte, als ein göttlich Kleinod in deutschen Landen, ein einger Trost sein allen denen, so unrecht leiden" (Walch, Bd. 20, S. 1743). Auch über den Wucher zürnt er in demselben Zusammenhange in alter Weise (S. 2744 ff.).

[76]) A. a. O. S. 1040 f.

[77]) A. a. O. S. 1056 ff.

Sakrament empfangen, wenn er nicht zuvor Busse gethan hat.[78]) Wie man nun im einzelnen über diese Auslassungen Luther's auch urtheile, sie beweisen in jedem Falle, dass ihm die Zustände des sittlichen Lebens kaum weniger am Herzen lagen, als die specifisch kirchlichen und religiösen Aufgaben.[79])

Endlich erklärt sich auch die Stellung, die er zur Angelegenheit der Ehe einnahm aus allem Bisherigen zur Genüge. Auch die gesetzliche Regelung derselben musste er folgerichtig dem Staate anheimstellen und sie in der bekannten Weise als eine weltliche Angelegenheit betrachten,[80]) ohne dass er deshalb ihre sittlich-religiöse Bedeutung als ein gleichsam sittliches Sakrament gering zu schätzen gehabt hätte. Der auf Gottes Wort und Gebot ruhende Werth des heiligen Ehestandes ist uns ja schon oben entgegengetreten. In der Auffassung seiner Ordnung hat Luther indessen eine ähnliche Entwicklung durchgemacht wie in der Behandlung der vorstehend erörterten Kulturfragen. In den Predigten vom Ehestande vom Jahre 1519 sucht er zunächst mit der sakramentalen Bedeutung dieses Standes in sittlicher Weise Ernst zu machen, bleibt also bei dem Lob der Ehe stehen.[81]) Dieses fanden wir näher ausgeführt im Sermon von guten Werken, ohne dass er darum schon der geistlichen Obrigkeit die Sorge um die öffentliche Aufrechterhaltung der Ehe entzogen hätte, wie er ja auch in seinem Aufruf an den christlichen Adel noch keinen Grund hat, den Staat hier als solchen in den Vordergrund zu stellen. Nach dem Jahre 1520 musste er

[78]) A. a. O. S. 1049f., 1076, 1087.

[79]) Ueber Luther's Verhalten zur Wucherfrage vgl. noch Köhler: a. a. O. S. 58ff.

[80]) Die bekannteste Stelle dieser Art enthält das Traubüchlein. Aus dem Jahre 1522 vgl. die Predigt: Verm. Predd. Bd. 1, S. 515ff. Eine Reihe von Belegstellen aus Luther's Schriften siehe bei Strampf: a. a. O. S. 420ff. Vgl. oben S. 86f.; De Wette Bd. 5, S. 607f.

[81]) Vermischte Predd. a. a. O. S. 49ff. Aehnlich äussert er sich bereits in seiner ersten latein. Erklärung der 10 Gebote; vgl. bei Strampf: S. 6, 229, 245, 362.

dem letzteren aber mit allen äusseren Gesetzen auch die Ehegesetzgebung anheimstellen. Doch selbst in dieser Beziehung findet sich der bis 1524 deutlich bemerkbare Uebergangsstandpunkt, nach welchem sich die Christen als solche noch aus der bürgerlichen Gemeinde aussondern lassen, weil sie nicht mit Natur-Nothwendigkeit in ihr stehen. Mithin kann auch noch an eine auf die Ehe bezügliche Sittengesetzgebung gedacht werden, welche sich vom Rechtsgesetz positiv unterscheidet, die indessen der Christ nach aussen persönlich und, im Falle eines Konfliktes, leidend zu vertreten hat.[82]) So handelt es sich in praktischer Beziehung namentlich um die Frage der Scheidung und in sekundärer Weise um das Recht der Eheschliessung zwischen bestimmten Personen. In dieser Hinsicht entnimmt Luther allerdings der H. Schrift des A. und N. Testamentes bestimmte Vorschriften, denen sich die Christen zu unterwerfen haben, selbst wenn die Obrigkeit andere Gesetze aufrecht erhält. Denn in seinem Kampfe gegen das willkührliche und unsittliche geistliche Eherecht genügt es ihm, wie wir bereits oben bemerkten, nicht, sich auf die noch ganz unausgebildete staatliche Gesetzgebung zu berufen. Als er aber dem Staate die Sache übergab, hoffte und verlangte er auch hier, dass derselbe den Anforderungen christlicher Sitte zur Hülfe komme. Im ganzen haben nun seine Rathschläge und Vorschriften eine die Ehe aus falschen Fesseln befreiende Tendenz, so dass sein Werthlegen auf positive göttliche Grundgebote hauptsächlich von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten ist.[83])

Sein späterer Standpunkt wird namentlich aus der Erklärung der Bergpredigt ersichtlich, in welcher er von bestimmten

[82]) Vgl. aus dem Jahre 1523: die Auslegung von 1. Kor. 7. Erl. Ausg. Bd. 51, S. 3ff., 36f.; aus dem Jahre 1522 die „Predigt vom ehelichen Leben“, Walch Bd. 10, S. 706ff., 722f.; vgl. noch einige Aussprüche aus diesen Jahren bei Strampf: S. 231, 237, 240f. An diesem Punkte erscheint die Sittengesetzgebung vielleicht am meisten als positiv göttliche Ordnung; vgl. oben S. 70, 76, 288.

[83]) Das geht auch aus Luther's Bemerkungen zur evangelischen Visitations-Ordnung hervor: De Wette: Bd. 3, S. 258ff. Vgl. oben S. 86f.

christlichen Gesetzen, die das Handeln in Ehesachen regeln sollen, Abstand nimmt, und die christliche Frömmigkeit in den rechten Gebrauch der vorhandenen bürgerlichen Ordnungen hineinlegt, der dann freilich in letzter Instanz nur dem persönlichen Gewissen anheimfällt. Indessen kann er sich in dieser Angelegenheit nicht zur vollen Konsequenz und Einheit seiner Doktrin hindurcharbeiten; da er im Widerspruch mit seinen allgemeinen und sonst klaren Grundsätzen in gewisser Weise auf dem katholischen Standpunkte stehen bleibt. Das zeigt sich unzweifelhaft darin, dass er mit der Gesinnung der dienenden Liebe hier nicht ausreicht, auch den Gewissensstand nicht rein innerlich fasst und sich mithin nicht anders helfen kann, als dass er die ihm positiv erscheinenden Vorschriften Christi bezüglich der Ehe-Scheidung, die er doch nicht bloss innerlich versteht, zu einem Rathe für die Vollkommenen herabsetzt.[84]) Auf diesem Gebiete hat er also den Dualismus einer doppelten äusseren Gesetzgebung und die Möglichkeit von äusseren Streitigkeiten zwischen zwei

[84]) Walch: Bd. 7, S. 668 ff.: „Wie aber jetzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handeln sei, habe ich gesagt, dass man's den Juristen soll befehlen, und unter das weltliche Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich, äusserlich Ding ist, wie Weib, Kind, Haus und Hoff uud anderes, so zur Obrigkeit Regiment gehöret, als das gar der Vernunft unterworfen ist, 1. Mos. 1. Darum, was darin die Obrigkeit und weise Leute nach dem Rechten und Vernunft schliessen und ordnen, dabei soll man's bleiben lassen. Denn auch Christus hier nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent in äusserlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, dass man des Gesetzes vom Scheiden recht brauche, nicht zur Lieberei und eigenem Muthwillen wider Gottes Gebot" (S. 668). . Denn wir solches Scheiden weder heissen noch wehren, sondern der Obrigkeit befehlen, darinnen zu handeln und lassens demnach gehen, was weltlich Recht hierinne ordnet. Doch als denen, die Christen sein wollen, zu rathen, wäre es viel besser, dass man beide Theile vermahnete und reizete, dass sie bei einander blieben, und das unschuldige Gemahl sich gegen den schuldigen (wo sichs demüthigen und bessern wollte), versöhnen liesse, und ihm aus Christlicher Liebe vergäbe (S. 672 ff.). Gegen die Räthe vgl. aber a. a. O. S. 542 ff.

Lebenskreisen nicht überwunden, so dass wir die Konflikte der Gegenwart über die Fragen von Trauung und Eheschliessung doch noch auf die von ihm überkommene Erbschaft zu setzen haben. Dass dieser Gegensatz jedenfalls noch fehlerhaft aufgefasst war, beweisen seine Folgen. Er rächte sich, indem er auf der religiösen Seite auch eine antinomistische Willkühr durch Dispensation vom sittlichen Rechtsgesetze erzeugte, in der Frage nämlich von der Monogamie oder Polygamie. Und eins der unglücklichsten Ergebnisse dieser falsch verstandenen biblischen Positivität war das Verhalten der Reformatoren in dem Falle der Doppel-Ehe des Landgrafen von Hessen, welches der Reformation keinen geringen Schaden gebracht hat.[85]) Um so weniger können wir die Anomalie in Luther's Ansichten, welche zum Festhalten eines besonderen geistlichen, über die Verantwortlichkeit des persönlichen Gewissens hinausgehenden Rechtes für die Ehe hinführt, als einen Fortschritt im Verhältniss zu seinem System betrachten. Liegt in der Behandlung der Frage der Bigamie und Polygamie eine Sünde des ganzen Kreises der deutschen Reformatoren vor,[86]) so gereicht es uns doch zur Genugthuung, konstatiren zu dürfen, dass Luther's Lehre

[85]) Vgl. Luther's Ansichten über die Polygamie überhaupt bei Strampf. a. a. O. S. 273ff.; vgl. u. a.: „Aber es ist nicht verboten, dass ein Mann nicht mehr denn ein Weib dürfte haben. Ich könnte es noch heute nicht wehren, aber rathen wollt' ichs nicht; denn damit bleibt gleich wohl noch, dass man sich nicht scheiden solle, sondern seinem Weibe anhangen“ (Walch Bd. 3, S. 412). Vgl. De Wette: Bd. 3, S. 139f.; De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 294ff.

[86]) Vgl. Köhler: a. a. O. S. 25ff. Auch Köstlin spricht sich über Luther's Verschuldung in dieser Sache offen genug aus: Martin Luther, Bd. 2, S. 468ff. Abgerathen von der Eingehung der Doppel-Ehe hat ja Luther dem Landgrafen von Hessen entschieden; vgl. De Wette-Seidemann Bd. 6, S. 79f. Der gemeinsame Beichtrath, den die Reformatoren an Philipp erliessen: a. a. O. S. 238ff. Dass der Staat aber auch hier die Sittlichkeit noch im Stich lässt, sieht man aus der Meinung der Reformatoren, dass sie glauben, der Kaiser werde lieber den Ehebruch als die Doppel-Ehe gestatten (S. 244). Strenger, aber nicht minder

die geringste Schuld an diesen Verirrungen getragen hat.

Bekanntlich blieb im evangelischen Deutschland die öffentliche Ordnung und Handhabung des Ehe-Rechtes thatsächlich ein der Kirche und dem Staate gemeinsames Gebiet. Letzterer bedurfte im allgemeinen der Hülfe der evangelischen Geistlichen und Theologen, um diese in das sittliche Leben so tief einschneidenden Angelegenheiten zum Wohle des Volkes zu besorgen.[87]) Jetzt hat der Staat freilich diesen Kompromiss vollständig aufgehoben und so steht die evangelische Kirche vor der klaren, wenn auch schweren und selbst für den Staat bedeutungsvollen Principienfrage, ob sie nach dem Vorbild der katholischen Kirche eine rein kirchliche Ehe-Gesetzgebung ausbilden, oder auf dem von Luther betretenen Wege weiter gehen soll, indem sie sich mit der Pflege der Gesinnung begnügt, das praktische Verhalten aber nach Maassgabe des Staats-Gesetzes ausschliesslich dem persönlichen Gewissen ihrer mündigen Glieder anheimstellt.

im Widerspruch mit sich selbst hat sich Luther in der Ehescheidungsfrage Heinrichs VIII. von England verhalten; vgl. De Wette: Bd. 4, S. 294 ff. Im sittlichen Recht war er offenbar in seiner Verwerfung der heimlichen Verlöbnisse, womit er namentlich die väterliche Gewalt über die Kinder wieder zu Ehren bringen wollte; vgl. Strampf: a. a. O. S. 313 ff. Die Schrift „von Ehesachen“ (1530) handelt besonders von diesem Thema; bei Walch: Bd. 10, S. 892 ff. Wie sehr er aber dabei mit den Vorurtheilen der Juristen zu kämpfen hatte, zeigt seine äusserst heftige Philippika gegen letztere in den Tischreden (Abtheilung 4, S. 491 ff.); vgl. De Wette: Bd. 5, S. 715 ff., 613 ff. Luther tritt hier auch ausdrücklich als göttlicher Gesetzgeber auf, der im Namen Gottes und der Kirche die Anhänger und Beförderer der heimlichen Verlöbnisse in die Hölle verdammt (Tischr. a. a. O. S. 501).

[87]) Vgl. z. B. Fr. Alb. Hauber: „Die Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhundert nach der Reformation: Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 2, Hft. 2, S. 212 ff. Die heutige Trauungsfrage kann nur im Zusammenhange mit dem obigen Problem gelöst werden.

Der Entwickelungsgang der Lehre Luther's vom Gesetze im Zusammenhange mit der Heilslehre.

Wir dürfen es als ein sicheres Ergebniss des gewonnenen Einblickes in Luther's Gedankenarbeit betrachten, dass das rechte Verständniss des Gesetzes für ihn das verwickeltste Problem ergab, das sich vorstellen lässt. Ebensowenig lässt sich bestreiten, dass alle Punkte, die wir nach seiner Anleitung in Bezug auf diese Frage zur Sprache gebracht haben, von entscheidendem Einflusse auf den innersten Kern seiner Doktrin gewesen sind, mithin auch seine Auffassung der Heilslehre im engeren Sinne berühren. Nachdem wir gezeigt haben, zu welcher Entscheidung unser Theologe in der Anwendung des Gesetzes auf verschiedene Gebiete gelangt ist, bleibt uns jetzt noch die Gesammtentwickelung seiner auf letzterem beruhenden Soteriologie von der uns bekannt gewordenen Grundlegung der evangelischen Lehre an bis zu dem theologischen Abschluss, zu welchem dieselbe schliesslich gelangt ist, zu überschauen.

Im Traktat von der Freiheit trat uns das von allen Fesseln religiös befreite Subjekt entgegen, welches jeder sichtbaren Gemeinschaft und jedem Einfluss eines gegenständlich gegebenen Gebotes vollkommen entrückt war. Unter den folgenden Streitschriften Luther's nehmen die gegen Emser verfassten noch eine hervorragende Stelle ein, obschon mehr durch die Schärfe der oft sehr persönlich werdenden Polemik als durch die Reichhaltigkeit und das Neue der in ihnen enthaltenen

Gedanken.[1]) Dennoch werfen sie ein Licht auf den Standpunkt, den sich Luther damals errungen hatte. In ihnen vertritt und bestätigt er nun jene christliche Freiheit vom Gesetze auch im direkten Kampfe mit seinen theologischen Gegnern. Er knüpft sie an seine Behauptung der Deutlichkeit der H. Schrift und an die damit zusammenhängende Forderung der dem Wortsinn entsprechenden, einfachen Auslegung derselben. Kommt er in Folge dessen auf das Verhältniss des Buchstabens zum Geist zu sprechen, so deckt sich ihm dasselbe, dem Worte des Apostel Paulus (2. Cor. 3, 6) gemäss, mit dem Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium.[2]) Der Buchstabe oder das Gesetz repräsentiren, wie er überzeugt ist, einfach das A. Testament, während der N. Bund Geist und Leben sei. „Des Alten Testaments Priester, Prediger und Predigten", sagt er, „handeln nit mehr denn das Gesetz Gottes; ist noch nie öffentlich prediget der Geist und Gnade. Aber im Neuen Testament prediget man eitel Gnade und Geist durch Christus uns geben; sintemal des Neuen Testaments Predigt ist nit anders, denn dass allen Menschen wird Christus angeboten und fürgetragen aus lauter Gottis Barmherzigkeit, solcher Maassen, dass alle, die in ihn glauben, sollen Gottis Gnade und den heiligen Geist empfahen, dadurch alle Sünd vergeben, alle Gesetze erfüllet, Gottis Kinder und ewiglich selig werden".[3]) Wie der Buchstabe so sei auch das Gesetz in jeder Hinsicht etwas vernichtendes, tödtendes, so dass es keinen wirklichen Antrieb zum Guten enthalten könne. Nur der Geist und die Gnade stärken das Herz, machen einen neuen Menschen durch schöpferische

[1]) Vgl. Erl. Ausg. Bd. 27, S. 200ff., Walch: Bd. 18, S. 1534ff. Eine frühere Schrift gegen Emser handelt namentlich von dem Vorwurf, den man Luther aus seiner Uebereinstimmung mit der Lehre der Böhmen gemacht hatte; bei Walch: Bd. 18, S. 1489ff.; Luth. opp. l. v. a. IV, S. 13ff.

[2]) Walch: a. a. O. S. 1582ff; Erl. A. S. 243ff.

[3]) Walch: a. a. O. S. 1608f.

Kraft, so dass der Begnadigte dann auch das Gesetz „bezahlet“.[4]) Ist nun bei dieser das Gesetz dem Evangelium schlechthin unterordnenden Auffassung ein geschichtlicher oder genetischer Zusammenhang beider zunächst ebensowenig deutlich als ihre absolute Koordination vorhanden sein kann, so steigt doch unser Theologe insofern schon von der seligen Höhe der christlichen Freiheit in die irdische Welt herab, als er das erstere als negative Vorbereitung des Evangeliums betrachtet. So biegt sich die idealistische Realität hier leise in ein noch nicht erreichtes Ideal um, wenn er bekennt: „Und ob wir schon im N. Testament sind, und des Geistes Predigten nur haben sollten; doch weil wir noch im Fleisch und Blut leben, ists noth, auch den Buchstaben predigen, dass man die Leute zum ersten durch's Gesetz tödte, und alle ihre Vermessenheit zunichte mache, damit sie sich erkennen, geisthungrig und gnaddurstig werden und also zu des Geistes Predigt das Volk bereite“. Die wahre Frömmigkeit ruht ihm nichtsdestoweniger immer noch auf dem Geiste nicht auf dem Gebote.[5])

Diese Rücksichtnahme auf das Gesetz betrifft jedoch immer nicht die Christen selbst, sondern ihr Zusammensein mit anderen, noch nicht zum freien Glauben hindurchgedrungenen Menschen. Einem äusseren Kreise „den Leuten“ soll nämlich die Zucht des Gesetzes nothwendig sein; sie sind die Vertreter von Fleisch und Blut. Lag es ihm allerdings nahe, diesen äusseren Gegensatz zu einem inneren werden zu lassen, so erscheinen doch hier noch die beiden Persönlichkeiten, von welchen die eine als Totalität der Sünde, die andere als schlechthin vom Geist geleitete und begnadigte Lebenseinheit bestimmt wird, als solche, die im menschlichen Wesen unmöglich zusammen sein können.[6])

[4]) A. a. O. S. 1606ff.; vgl. u. a.: „Nun sehen wir, dass alle Gebote sind tödtlich; dieweil auch göttliche Gebote tödtlich sind: denn alles, was nicht Geist oder Gnade ist, das ist todt“ (S. 1610).

[5]) A. a. O. S. 1615f.

[6]) Vgl. oben S. 165.

Und diese Auffassung wirkt noch bei Luther bis in's Jahr 1524 hinein deutlich nach. Das ergiebt sich z. B. aus seiner Auslegung von 1. Timoth. 1, 3ff.[7]) Dort spricht er auch, „um den Gebrauch des Gesetzes recht zu verstehen", vom alten und vom neuen Menschen. Doch denkt er dabei an einen Unterschied, durch welchen die Menschheit unterschieden wird, so dass der Einzelne nur sukcessiv zu beiden Klassen gehören kann. Diese Auslegung jener Terminologie kann man nicht bezweifeln, wenn man hört, dass der neue Mensch „gar unverworren mit Gesetzen sein" soll, da ihm Christus mit allen seinen Gütern im Herzen wohne, so dass er keines anderen und äusseren Gutes bedarf: wogegen das Gesetz nur den Bösen gegeben sei. Dass aber bei dem Vorherrschen dieses Gesichtspunktes auch das Gesetz als Totalität verstanden, also das göttliche Gesetz nicht anders und nicht weniger negativ als das Staatsgesetz behandelt wird, ist im Grunde selbstverständlich.[8]) Dem zufolge lässt Luther den H. Geist, welchen die Frommen als Gabe Gottes und Frucht des Heilswortes besitzen, und das Gesetz sich im Menschen geradezu ausschliessen. Geist ist die Frömmigkeit vor Gott, aber nicht Gesetz. Ebenso schroff wird auch der natürliche Mensch vom Christen nicht bloss in religiöser, sondern selbst in sittlicher Hinsicht unterscheiden: „Denn wo Christus nicht ist, da darfst Du," heisst es, „keinem Menschen etwas Gutes zutrauen; denn er muss unter dem Teufel sein. Darum ist ihm keine Schalkheit zu viel noch zu gross, darf sich auch Niemand zu ihm Anders versehen, denn dass er alle Laster und Schand thäte, wo er Raum und

[7]) Sie führt die Ueberschrift: „Von der Hauptsumma Gottes Gebotes, darzu vom Missbrauch und rechtem Brauch des Gesetzes, aus der Epistel Pauli 1. Timoth. 1". Ihre Abfassungszeit steht nicht ganz fest. Sie kann ihrem Inhalte nach auf keinen Fall viel später als 1524 geschrieben sein. Vgl. Erl. A. Bd. 51, S. 276.

[8]) A. a. O. S. 294ff.; vgl. daraus: „Wie nu das weltliche Schwerdt und äusserliche Regiment nicht noth noch nütze ist den Frommen, sondern allein für die Bösen, also ist es auch mit Gottes Gesetz". Vgl. oben S. 285f.

Statt fände; er kann auch zu keinem Guten geneigt sein, viel weniger Gutes thun, sondern eitel Büberei und Bosheit. Derhalben ist noth, dass da das Gesetz komme, und dem Bösen wehre: dazu dienet es allein, ist auch nichts Anders, denn eine Wehre, damit man die Bösen aufhalte". [9])

Fast in direktem Widerspruche mit derartigen Auslassungen kommt aber Luther zum Schluss dieser Schrift auf einen neuen Gebrauch des Gesetzes zu sprechen, der die religiöse Erkenntniss unserer Sünde bezweckt und insofern auch in keinem Gegensatze zum H. Geiste steht. Denn dieses Gesetz wirkt ihm zufolge dahin, dass die Werkgerechtigkeit „nicht den Heiligen Geist austreibe, (ihm) sein Ampt nehme und sich an seine Statt setze". Dieses Gesetz trifft, wie wir hören, das Herz des Menschen und geht in sein Inneres ein; es steht auch zum Glauben in positiver Beziehung. Denn obschon auch hier der Glaube an sich durch seine Freiheit vom Gesetze uns „einen fröhlichen Muth" und „Lust zum Guten" einpflanzt, so heisst es doch von der Beziehung des Gesetzes auf einen fleischlichen Bestandtheil des Christen, im Gegensatz zu den Bösen und Ungläubigen, dass „Solchs mit Lust aus dem Geist, nicht mit Verdriess und Unwillen" geschehe. Und wegen einer solchen fröhlichen Anwendung des Gesetzes werde denn auch den Frommen die noch vorhandene Sünde nicht zugerechnet. [10]) Offenbar erzielt das eine klare Beschränkung des ausschliesslich strafenden Werthes des Gebotes, wenn es im christlichen Geiste als christliches Gewissensprincip geübt und verstanden wird. Dann aber wäre es auch von religiöser und sittlicher Bedeutung, sofern es unseren Fortschritt im Guten auf dem Grunde des Glaubens ausspricht und regelt, so dass wir von neuem auf jene ethische Rechtfertigungslehre, auf jene Liebe zum Gesetze und zum Guten gewiesen sind, aus der das letztere wirklich und lebendig entspringen soll. [11]) Trotzdem ist un-

[9]) A. a. O. S. 295.

[10]) A. a. O. S. 298ff.

[11]) Siehe oben S. 60f., 92f., 101ff., 157f., 163.

verkennbar, dass unser Theologe sich diese Ansicht jetzt nicht mehr als volle Wahrheit anzueignen vermochte. Ihr tritt nämlich jener anthropologische Dualismus entgegen, der sich mit der Aussonderung des vollendeten Christen aus der empirischen Menschheit begründete und auch den ersten Theil unserer Schrift beherrscht. Diesem zufolge ist der Grundgedanke für den in Rede stehenden zweiten Brauch des Gesetzes eine gegen die christliche Person als solche gleichgültige Anwendung. So kann es sich nur um den Christen als Menschen handeln; und so geht unser Theologe hier auch davon aus, dass das Gesetz bei diesem anderen Gebrauch sogar des Gläubigen ganzes Wesen als „eitel Sünde“ darthun und ihm zeigen soll, „dass ein Mensch auch Nichts denken, begehren und reden kann, es ist Alles wider Gott und verdammt“. Mithin gewinnt die Negativität des Gesetzes doch die Oberhand; der Christenmensch selbst wird nun in zwei feindliche Theile getheilt, so dass die Möglichkeit eines sittlichen und psychisch verständlichen Processes jetzt auch in subjektiver Hinsicht undenkbar wird. Daher kommt die uns vorliegende exegetische Abhandlung zu dem Schlusse: „Also theile einen Christen in zwei Stücke, dass er zugleich gerecht und ungerecht ist. Der Heilige Geist wohnet im Herzen, aber nicht im Fleische; da wohnet der Teufel mit seinem Samen: so muss ein Mensch auf Erden leben, dass er auswendig mit dem Gesetz gedrungen und gezwungen werde, dass er nicht Böses thu; aber nach dem Geist ungezwungen bleibe, denn er von ihm selbs Gutes thut. Das währet so lange, bis er stirbt“. Und darin ruht für Luther auch die doppelte Anwendung des Gesetzes über dessen Negavität er also jetzt schon vergeblich hinausstrebt.[12]) Dass ihm aber der Gedanke, auch den Christen unter das Gesetz, sei es unter

[12]) A. a. O. S. 298, 304f. Der rein strafende Charakter des Gesetzes bedingte aber offenbar die Vorstellung des Zwanges, die für Luther, wie wir wissen, den ganzen Begriff der sittlichen Nothwendigkeit verschleierte: vgl. Walch: Bd. 11, S. 47ff.; Bd. 13, S. 1110f.

das Staatsgesetz oder irgend ein äusseres Gebot, sei es unter das Gewissensgesetz zu stellen, noch ein neuer war, zeigt die besprochene Abhandlung ziemlich deutlich.[13])

In diesem ganzen Zeitraum von 1521 bis 1524 bemerken wir nun überhaupt ein Ringen des Reformators mit der Idee des Gesetzes, ein Fragen nach seinem Werth für den Christen, oder, was dem gleich galt, nach der Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. So lange es sich für ihn in principieller Beziehung um den Kampf gegen den römischen Druck handelte, und er andrerseits hoffen durfte, dass die vorhandenen äusseren Gemeinschaftsformen auch dem neuen und freien Geistesleben eine schützende Umhüllung zu geben im Stande seien, oder dass die Sittlichkeit sich gleichsam von selbst der Frömmigkeit anschliessen werde, konnte ihm die Frage vom Gesetze noch kein so schwieriges Problem ergeben. Er konnte sich damit beruhigen, dass letzteres, was es auch sei, immer nur dem frei machenden Evangelium zu dienen habe, daher auch an und für sich für den Christen namentlich im Verhältniss zur Gnade nicht in Betracht komme, ja ein innerlich überwundener Standpunkt sei. Doch als die neuen Grundsätze sich zu verbreiten und auf das Leben zu wirken begannen und sich demnach die Nothwendigkeit herausstellte, sie zu Grundlagen von neuen Gemeinschaftsbildungen zu machen, musste er sich dessen erinnern, dass er zuerst im Namen eines höheren Gesetzes den Institutionen der alten Kirche entgegengetreten war, und demgemäss auf dem neu gewonnenen religiösen Standpunkte auch eine positive Ansicht über das Wesen göttlicher und menschlicher Ordnungen zu gewinnen suchen. Als eine derartige Konsequenz seiner Doktrin ergab sich uns schon die Lehre, dass das Gesetz Sache des Staates und nicht der Religion oder der Kirche sei.[14]) Was bildet nun aber, fragen wir, die

[13]) So fängt Luther jetzt auch an zu schwanken und zu zweifeln, ob es genüge, die christliche Lehre als Predigt des Glaubens und der Liebe zu bezeichnen: A. a. O. S. 276f.; vgl. oben S. 64.

[14]) Oben S. 289.

Grundlage der Gemeinschaft der wahren Christen, werden sie nur durch ihr freies Zusammentreffen auf dem Boden des politischen und irdischen Lebens zusammengehalten? Letzteres scheint nicht der Fall sein zu sollen, denn Luther spricht nach wie vor von einem Reiche Gottes, dem die Gläubigen zugehören, dessen Herr und König Christus ist, so dass auch der Begriff eines geistlichen Regimentes Verwendung findet. Nennt er doch das Evangelium „ein Evangelium des Reichs Gottes, darum, dass es das Reich Gottes lehret, regiert und erhält"; und sagt er doch ausdrücklich, dass das Evangelium die Norm dieses Reiches oder die Bedingungen vorschreibt, unter welchen die Gläubigen zu leben und sich zusammen zu schliessen haben.[15]) Dennoch erscheint dieses Gemeinschaftsprincip gerade als christliches viel deutlicher jedem Gesetz entgegengestellt, als mit einem solchen in irgend einer konkreten Form vergleichbar. „Darum", wird uns gelehrt, „hat auch Christus kein Schwerdt geführt, hat auch in seinem Reich keins eingesetzt: denn er ist ein König über Christen und regiert ohne Gesetz, allein durch seinen Geist".[16]) Aehnlich wird 1. Kön. 6, 7 dahin ausgelegt, „dass Christus ohne Zwang und Drang, ohne Gesetze und Schwerdt ein freiwillig Volk haben will";[17]) „oder er regiert", heisst es, „die Seinen nur inwendig durch Gottes Wort und Geist". So absolut wie hierbei die Seele von allem Aeusseren getrennt wird, so sehr erscheint auch dieses Regiment als ein schlechthin göttliches und jede menschliche Analogie und Hülfe ausschliessendes, so dass das Bild

[15]) Vgl. die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" u. s. w. bei Walch: Bd. 10, S. 432f., 437; S. 452: „Aufs erste, ist zu merken, dass die zwei Theile Adam's Kinder, der eins in Gottes Reich unter der Obrigkeit ist (wie droben gesagt) zweierlei Gesetze haben; denn ein jeglich Reich muss sein Gesetz und Rechte haben, und ohne Gesetz kein Reich noch Regiment bestehen kann, wie das genugsam die tägliche Erfahrung giebt"... „über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein". Vgl. ähnliche Aeusserungen oben S. 63f.

[16]) A. a. O. S. 438.

[17]) A. a. O. S. 446.

irgend einer menschlichen Ordnung unanwendbar wird. Das ergiebt dann für das reale Gebiet immer nur schlechthinige Glaubensfreiheit. Geist und Freiheit sind mithin Korrelatbegriffe. Und in diesem Sinne verlässt sich unser Theologe zur Ausbreitung des Evangeliums, zur Vertilgung aller Ketzerei hier ausschliesslich auf das Wort Gottes, so dass auch alle praktischen Ergebnisse aus dem schlechthin innerlichen Princip nur auf Geist und Freiheit beruhen sollen. „Gottes Wort aber, das erleuchtet die Herzen, und damit fallen dann von ihnen selbst alle Ketzereien und Irrthume aus dem Herzen.“ [18]) Eine das Subjekt bestimmende Gegenständlichkeit geht also dem göttlichen Gebote als solchem durchaus ab. Das aber hat zur Folge, dass durch diese Mystik das äussere Handeln und Erscheinen des Christen, mithin auch ihr Zusammen-Leben und Wirken eher auf eine physische als auf reine sittliche Nothwendigkeit zurückgeführt wird: „Also sind alle Christen durch den Geist und Glauben allerdings genaturet, dass sie wohl und recht thun, mehr denn man sie mit allen Gesetzen lehren kann, und dürfen vor sich selbst keines Gesetzes noch Rechts“. [19]) Es wird also nicht verkannt werden dürfen, dass Luther zwar nach der Vorstellung eines Gesetzes des sich äussernden geistigen Lebens, nach einer höheren sittlich-religiösen Ordnung sucht, ohne freilich in concreto über negative Bestimmungen hinauszukommen. [20])

Mehr Mühe verursachte ihm aber noch das Gesetz, soweit es zur Erzeugung des in das innere Leben bestimmend eingreifenden Sündenbewusstseins dient. Wir haben oben gefunden, dass er hierin namentlich die Wirkung des A. Testamentes sieht, ohne doch immer das negative Gebot von der sittlichen Positivität gänzlich zu trennen, so dass ihm sowohl

[18]) A. a. O. S. 453ff., 462; vgl. oben S. 214f.

[19]) A. a. O. S. 433f.; vgl. oben S. 167.

[20]) Vgl. hierzu seinen gescheiterten Versuch, die kirchliche Reform auf die freiwillige Uebereinstimmung Aller zu gründen: oben S. 214f.

das A. Testament nicht mehr ganz im Gesetzes-Princip aufgeht, als auch das Evangelium eine Verwandtschaft mit beiden erkennen lässt. Hiernach würden Sünden- und Gnadenbewusstsein sich nicht nur ausschliessen, sondern sich auch gegenseitig unterstützen und innerlich zusammenhängen. Und so sahen wir denn auch schon, dass Luther's Theorie zu der Ueberzeugung hindrängte, dass erst das Evangelium die höchste und vollkommenste Erkenntniss der Sünde zu bewirken im Stande sei. In der That hat er besonders in der in Rede stehenden Periode mit diesen Gedanken ernstlich gekämpft, so dass wir seine späteren Ansichten dieser Art als ihre unvermeidlichen Nachklänge ansehen dürfen.[21]) Wir entnehmen das namentlich seiner im Jahre 1522 erschienenen Vorrede zum Römerbrief, in welcher er den Gedanken ausspricht, dass „der Geist und Glaube an Christus" der rechte Maassstab für die Erkenntniss der Sünde sei. So hätte der Prediger des Evangeliums als solcher auch die rechte Busse zu predigen und auf vollkommenere Weise als es im A. Bunde geschehen konnte, die Sünde zu strafen.[22]) Und damit würde die Vorstellung bestehen können, dass die alttestamentliche Lehre in ihrer mannichfaltigen Gesetzgebung auf einseitige Sünden-Erkenntniss führt; wie denn Luther's Vorrede auf das A. Testament vom Jahre 1523 darin nicht bloss ein Durcheinander politischer, sittlicher, ceremonieller und religiöser Vorschriften sieht, sondern auch die Meinung ausspricht, dass diese alle von Gott stammen und alle auf gleiche Weise zur Erkenntniss der Sünde dienen. Es muss also nach seiner Meinung in der Sündenerkenntniss gar

[21]) Vgl. oben S. 60f., 72f.

[22]) Erl. A. Bd. 63, S. 121 ff.; vgl. daraus: „einem evangelischen Prediger gebührt am ersten durch Offenbarung des Gesetzes und der Sünden alles zu strafen, und zu Sünden zu machen, das nicht aus dem Geist und Glauben an Christo gelebet wird, damit die Menschen zu ihrem eigenen Erkenntniss und Jammer geführet werden, dass sie demüthig werden und Hülfe begehren: so thut St. Paulus auch ... und spricht: Es werde offenbaret durchs Evangelium Gottes Zorn vom Himmel über alle Menschen, um ihres gottlosen Wesens und Ungerechtigkeit willen" (S. 127).

mancherlei Stufen und Unterschiede geben; denn jedes positive Gebot soll sie ihm zufolge bewirken, wie jedes eine entsprechende Unlust in dem natürlichen Menschen erregt.[23]) Mithin lässt sich denken, dass Moses diese Unlust in quantitativer und verhältnissmässig äusserlicher Weise auf die höchste Spitze getrieben habe, ohne darum das qualitativ reinste und tiefste Bewusstsein unserer Unfähigkeit zum Guten erzeugt zu haben. In der That lehrt auch Luther, dass das A. Testament eben nicht bloss das strafe, was „von Art", d. h. wirklich und wesentlich Sünde sei. Die Unmöglichkeit der Gesetzes-Erfüllung überhaupt werde dagegen erst im Zusammenhange mit Christus verständlich und erträglich.[24]) Und das wäre doch die Erregung der höchsten Unlust, die dem zufolge von einer Einsicht oder Ahnung der höchsten Seligkeit nicht getrennt sein würde. Wie weit sich Luther dennoch schon von einer positiven und christlichen Auffassung des Gesetzes und der sittlichen Busse oder Bekehrung damals entfernt hatte, zeigt sich darin, dass er jenen klar genug hervortretenden Gedanken sich gleichsam unter den Händen durchschlüpfen lässt. Denn er kommt doch wieder darauf zurück, dass die Erkenntniss der Sünde und die objektive Vollendung des Gesetzes ausschliesslich Sache des Moses sei, obschon er seine rein positive Erfüllung freilich dem N. Bunde überlässt. Hierbei zeigt sich von neuem, dass eine solche nur uneigentlich verstanden werden kann;[25]) wie auf der anderen Seite die absolute Negativität, bei welcher das A. Testament nach göttlicher Bestimmung ankommen soll, dem Bestande jedes wirklichen Gesetze nicht minder widerstrebt.[26]) Sofern er indessen dem Gebote auf der evangelischen Entwickelungsstufe eine Berechtigung zuerkennen möchte, nennt er es hier wie an anderen Orten das *geistige* oder auch *geistliche Gesetz*,

[23]) Erl. A. a. a. O. S. 15ff.; vgl. oben S. 75f.

a. O. S. 16ff.

[25]) A. a. O. S. 17ff., 22f.; vgl. oben S. 166. Wie ideal ihm das mosaische Gesetz ist, sieht man: opp. exeg. XIII, S. 241.

[26]) Vgl. oben S. 81.

womit dessen äussere Unerfüllbarkeit bezeichnet wird, so dass es, wie wir aus der Vorrede auf den Römerbrief sehen, nur im Geiste, d. h. schlechthin frei und innerlich gethan wird. So entsteht wenigstens eine scheinbare Versöhnung zwischen demselben und der Gnade: „die Gnade machet uns aber das Gesetz lieblich; so ist denn keine Sünde mehr da, und das Gesetz nicht mehr wider uns, sondern eins mit uns".[27])

Dass ihm die Idee des Gesetzes in jener Uebergangszeit nicht unwichtig war, ist ferner daraus ersichtlich, dass er reformatorisch für das wahre, göttliche Gesetz der Freiheit gegen das falsche Satzungswesen der Kirche eintreten möchte. In der Schrift „de votis monasticis" stützt er sich auf das göttliche Gebot, indem er dessen Inhalt geradezu als die Freiheit bestimmt; verboten denkt er dagegen jede bestimmte, äussere Verpflichtung gegen Gott. So ist ihm die christliche Freiheit divini juris.[28]) Auf das die Kirchensatzungen direkt aufhebende göttliche Gesetz beruft er sich namentlich in dem jener Schrift beigegebenen Eingangsschreiben an seinen Vater. Der unbedingte Gehorsam gegen Christus als seinen Papst, Bischof und Herren, habe ihn, so bekennt er dort, von allen menschlichen Verpflichtungen erlöst; und so sei nichts höher und heiliger als Gottes Gebot.[29]) Deutlicher noch erscheint nach der etwas älteren Schrift „de abroganda missa privata" Christus wieder

[27]) Erl. A. a. a. O. S. 121 ff., 131 ff.

[28]) Opp. l. v. a. VI, S. 293 ff.

[29]) A. a. O. S. 238 ff.; vgl. daraus: „Et ut hinc ordiar, scire te volo, filium tuum eo promovisse, ut jam persuasissimus sit, nihil esse sanctius, nihil prius, nihil religiosius observandum, quam divinum mandatum". Vgl. auch oben S. 164. Kattenbusch hat neuerdings über die Schrift „de votis monasticis" geurtheilt, dass Luther darin „die Idealität des göttlichen Gesetzes" geltend mache, und dass man aus ihr „vielleicht am sichersten erkenne", „welche Vorstellung Luther von der sittlichen Verpflichtung des Christen habe": Theol. Stud. u. Krit. 1878, Hft. 2, S. 232. Dieses Urtheil wird freilich dahin einzuschränken oder näher zu bestimmen sein, dass Luther die sonst im Glauben nur vorausgesetzte Freiheit hier besonders deutlich zugleich als eine religiös-sittliche und praktische Pflicht darzustellen sucht.

wie in Luther's ersten reformatorischen Aeusserungen als Gesetzgeber, indem ein Vergleich zwischen dem Dekalog Christi und des Papstes angestellt wird. Der mosaische Dekalog werde, so hören wir, von Christus bestätigt, vom Papste aber aufgehoben; namentlich seien die Gebote der ersten Tafel nur in Christo erfüllbar, wogegen die Römlinge mit dem N. Testamente auch diese Gebote auflösen. So soll sich das Evangelium zum Papstthum wie das Gesetz Gottes zu den Statuten menschlicher Tyrannei verhalten. Das Gesetz Gottes oder Christi sei aber Gnade, seine persönliche Erfüllung leiste der Glaube; daher allerdings der N. Bund und das christliche Priesterthum auch ein neues Gesetz mit sich bringen.[30])

Man darf indessen nicht übersehen, dass Luther bei diesem Werthlegen auf das letztere auf die bereits oben bemerkte Unterscheidung des schlechthin rechtfertigenden und des ethisch-lebendigen Glaubens reflektirt.[31]) Ohne diese Trennung ist er also nicht mehr im Stande, den Glauben mit der Sittlichkeit zu verknüpfen. Er weist uns namentlich in der Schrift „de votis monasticis" darauf hin, dass die Rechtfertigung in einem Zeugniss des Gewissens, d. h. in einem Urtheil, nicht in einer That bestehe, indem jedoch jenes Urtheil allein am Werke Christi hänge und auf Gottes Barmherzigkeit ruhe, so dass es uns von allem eigenen Werke befreie. Da tritt denn mit der gesetzlich-prak-

[30]) Luth.: opp. a. a. O. S. 123ff., 183ff. Im Vergleich des wahren Priesterthums mit dem falschen sagt hier L. u. a.: „Omne sacerdotium legibus formatur, et unum quodque suis propriis ab alterius sacerdotii legibus diversis, ut bene dixerit Apostolus, translato sacerdotio necesse est, ut legis translatio fiat, cum et sacerdotium sine lege, et lex sine sacerdote esse non possit. Loquimur autem de lege, quae instituit in iis, quae ad Deum pertinent et conscientias regit; civiles enim leges substantiam mundi regunt". „Lex ejus (sacerdotii christiani) fides, id est vivax illa et spiritualis flamma, scripta per Spiritum sanctum in cordibus nostris, quae hoc vult, imo est, quod Mosi lex verbo mandat et exiget. . . Lex itaque Christi proprie non est docere sed vivere, non verbum sed res, non signum sed plenitudo".

[31]) Vgl. oben S. 179f.

tischen zugleich die theorethische Auffassung des absoluten Glaubens hervor.[32]) In der Schrift von der Messe betont er als den religiösen Gegensatz derselben, unter Voraussetzung der Gnadenwahl, noch eine praktische Aufgabe des Christen als solchen im Leiden. Freiwillig leiden, sich selbst tödten und opfern soll nämlich der christliche Priester in der fortgehenden Nachfolge und Regel Christi.[33])

In allen diesen Gedanken wird man das Streben nach Einigung von Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht zu verkennen haben, aber eine wirkliche Vollziehung dieser Einheit ist trotzdem nicht vorhanden. Denn wo der Glaube Leben sein soll, kann auch hier an kein wirkliches, am äusseren Gebote messbares Handeln gedacht werden;[34]) und jene theoretische Aner-

[32]) A. a. O. S. 285ff., 340; vgl. daraus: „Est itaque libertas Christiana seu evangelica libertas conscientiae, qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat. Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus judicandi, quae judicat de operibus. Quare officium ejus est, non facere, sed de factis et faciendis dictare, quae vel ream vel salvam faciant, coram Deo. . . Atque ita haeret fidelis conscientia in solis operibus Christi absolutissime". Vgl. auch S. 166. In demselben Zusammenhange verwirft er die ganze aristotelische und scholastische Ethik (S. 287).

[33]) A. a. O. S. 173ff., 185. Von der Aufgabe des christlichen Priesterthums heisst es dort: „Ita et sacrificium ejus vivum est, corpus suum semel oblatum, et nostra corpora quotidie oblata in hostiam sanctam, viventem, rationabile obsequium". Vgl. S. 128f. Uebrigens hielt Luther damals (1521) noch die freiwillige Ehelosigkeit („spontanea castitas") für ein derartiges gutes Werk (S. 185).

[34]) So erinnert z. B. Luther hier an unsere gläubige Lebensgemeinschaft mit Christus ganz im Sinne des Traktates von der Freiheit, und sagt dabei u. a.: „Credentis enim in Christum nulla sunt tam mala opera, quae eum possint accusare et damnare, rursum nulla tam bona, quae possint eum defendere et salvare, sed omnia nostra nos accusant et damnant, solius autem Christi nos defendunt et salvant". Ausdrücklich sagt er aber auch, dass die Werke, die Christus in uns thut, keine Gesetzeswerke sind, und dass der Dekalog nur „secundum substantiam", nicht aber „secundum conscientiam" gültig sei. Er verpflichtet uns also nicht als sittliches Gebot. Besonders merkwürdig ist es, dass Luther dabei die Frage aufwirft, ob eine unfromme Gattin besser sei als eine fromme Hure, oder ob das umgekehrte der Fall sei; ohne hierauf eine Antwort geben zu können: a. a. O. S. 287ff.

kennung der absoluten Vollkommenheit Christi und unserer Sündhaftigkeit im gläubigen Gewissen regelt sich hier überall an der Anschauung, dass der Glaube nicht unser menschliches Werk, sondern Gabe Gottes oder Frucht des H. Geistes sei. Die Vorstellung des göttlichen Gesetzes thut also unserem Theologen auch jetzt wesentliche Dienste im Kampfe mit menschlichen Vorschriften; aber schwer ist es, sich das Gebot der Freiheit ohne diese Polemik deutlich zu machen und auf das Leben anzuwenden. Man vermisst wieder das Princip der christlichen Gemeinschaft, denn es wird gerade als der Segen des Priesterthums Christi geschildert, dass wir nun keines anderen Mittlers mehr bedürfen, dass jeder von uns Gott persönlich nahen dürfe, kein Mensch aber seinen Nächsten und Bruder zu belehren habe, da Alle Gott vollkommen zu erkennen vermögen.[35])

Müssen diese Bedenken das Gesetz überhaupt treffen, so lässt sich andererseits nicht bestreiten, dass Luther besonders den Begriff eines geistigen Gesetzes zu retten sucht.[36]) Und in diesem Begriffe zeigten sich uns ja einige Spuren

Vgl. hierzu die Art, wie sich Luther „an die Herren deutschen Ordens" über die Cölibatsfrage im Jahre 1523 ausspricht. Dort sagt er: „Hurerei und Unkeuschheit ist wohl eine grosse Sünde, aber gegen Gotteslästerung ist sie geringe". Und so sehr opponirt er hier gegen eine kirchliche Gesetzgebung, dass er eine fromme Unsittlichkeit höher stellt als das sittliche Handeln aus falschen religiösen Motiven: „Obs geschähe", sagt er, „dass eins, zwei, hundert, tausend und noch mehr Concilia beschlössen, dass Geistliche möchten ehelich werden, oder was mehr Gottes Wort zuvor hat zu thun und zu lassen beschlossen, so wollt' ich ehe durch die Finger sehen, und Gottes Gnade vertrauen, dem, der sein Lebenlang eine, zwo oder drei Huren hätte, denn dem, der ein ehelich Weib nehme, nach solcher Concilia Beschluss, und sonst ausser solchem Beschluss keins dürft nehmen". Höher steht es ihm freilich, wenn man bei solcher Ehegesetzgebung lieber ohne Weib lebt. Sittlich bedenklich ist auch hierbei namentlich wieder die Koncession, die der Polygamie gemacht wird; denn sonst liesse sich die Differenz zwischen Ehe und Konkubinat mehr formell fassen. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 29, S. 23.

[35]) A. a. O. S. 121.

[36]) A. a. O. S. 289.

einer positiv religiösen Auffassung und einer inneren Verknüpfung der praktischen Sittlichkeit und des Glaubens an das Evangelium.[37]) Es ist nun charakteristisch, dass diese Idee des geistigen Gesetzes, welche in der That auf eine Versöhnung des Christenthums mit der Idee des Gesetzes hinweist, aus der vorreformatorischen Periode der Lehre Luthers stammt. Diess zeigen uns die Predigten aus den Jahren 1516 und 1517, in welchen das Evangelium als die Enthüllung und Erklärung der alttestamentlichen Wahrheit in der Art gefasst wird, dass es die geistige Auffassung des Gesetzes und der Sünde vertrete, wonach also Sünden- und Gnaden-Bewusstsein durchaus in einer organischen Wechselwirkung zu stehen scheinen. Dieselben Gedanken begegnen uns sodann in der lateinischen Auslegung der 10 Gebote, die gleichfalls in dieser Zeit entstanden sind; ja bereits in dem noch früheren ersten Kommentar zu den Psalmen treten sie auf. Dient nun diese Vergeistigung des Gesetzes, wie schon aus diesen Erörterungen hervorgeht, zur wahren und rechten Erkenntniss der Sünde, so enthält ihm das Evangelium auch das Gesetz der wahren Busse; und schon hier führt er den Täufer als den wahren evangelischen Bussprediger ein. Die Differenz der Gnade und des Gebotes aber und den Vorzug der ersteren drückt er andererseits schon dadurch aus, dass er die Gnade als das eigentliche Werk und Wesen des Evangeliums bezeichnet. Man muss sich dabei aber auch gegenwärtig halten, dass er damals noch kein konsequenter Bestreiter der menschlichen Willensfreiheit war; denn sein Kampf gegen den Pelagianismus begründete sich hauptsächlich noch durch das Zurückgehen von dem Aeusseren auf das Innere, von dem Werke auf die Gesinnung und den sittlichen Willen.[38]) Mithin erscheint das Evangelium noch nicht schlechthin übernatürlich

[37]) Eine solche liegt auch in der Lehre vom Dekalog. Ihn sollte doch das christliche Bewusstsein nicht nur bestätigen, sondern es sollte sogar im Stande sein, eine ähnliche neue Gesetzgebung zu schaffen. Vgl. oben S. 75 ff.

[38]) Vgl. Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 762 f., 765, 785, 580 ff., 631, 661, 670, 770 f.; Walch: Bd. 9, S. 1563: „Das Gesetz geistlicher Weise

oder im Gegensatz gegen alles Menschliche. Sünde und Gnade schliessen sich darum noch nicht aus, weil noch ein Band zwischen der geistigen und innerlichen Natur des Menschen und der Gnade vorhanden ist. Diese Gedanken hat Luther aber nicht fortgebildet, sondern durch seine reformatorische Theologie unterbrochen. Wo sie aber in späterer Zeit wieder auftauchen, führen sie, wie wir sahen, zu ähnlichen, nur inkonsequenteren Vermittelungen.[39])

Die uns beschäftigende Periode war aber in dieser Beziehung entscheidend. Hier werden diese Fragen, nachdem er die neuen absoluten Principien festgestellt hatte, wieder aufgenommen; doch alle Versuche, in ihrer Beantwortung weiterzukommen, zeigen sich nun als fruchtlos; und dieselbe Bewandniss hat es denn auch mit dem Begriffe des geistigen Gesetzes. Aus den Thesen einer Disputation vom Jahre 1521 „de voto religionum" lässt sich ersehen, dass er sich dasselbe schlechthin negativ und alles Menschliche niederschlagend vorstellt.[40]) Jedoch auch diese Disputation zeigt die grössten inneren Widersprüche, die bei einer derartigen Aneinanderreihung kurzer Thesen besonders in die Augen fallen. Beide Gedanken: dass das Evangelium alles und jedes Gesetz aufhebe, und: dass es selbst eine höhere, ja die höchste Pflicht sei, laufen in naiver Weise und ohne sich zu verständigen neben einander her. An den letzteren Gedanken knüpft unseren Theologen das Interesse, den katholischen Gelübden das allgemeine christliche Taufgelübde, als die Uebernahme einer höheren sittlich-religiösen Verpflichtung, gegenüberzustellen;[41]) wobei der Glaube als konkrete Aufgabe

entstanden, ist einerlei mit dem Evangelio", vgl. S. 1493, 1499, 1501f., 1510, 1550, 1612f., 1643, 1705.

[39]) Vgl. oben S. 60ff.

[40]) Luth.: opp. l. v. a. IV, S. 346: „Lex autem facta spiritualis occidit et opera cuncta evacuat et parasceue est gratiae. Gratia vero in occisis et in sabbato facit bona opera".

[41]) A. a. O. S. 354f.; vgl. u. a.: „Sed ut lex superior immutabile metrum est omnium inferiorum legum. Ita baptismi votum inflexibilis regula est omnium votorum sequentium".

theoretisch verstanden ist.[42]) Lässt der Reformator also auch hier wie anderwärts durchblicken, dass das Evangelium, wenn es einmal als geistiges Gesetz gedacht wird, vermöge seines positiven Charakters nicht bloss die negative Wirkung göttlicher Gebote vertreten kann, so war er, um ein absolut niederschlagendes Gebot zu finden, schon auf die alttestamentliche Offenbarung gewiesen.[43]) Da konnte er dann eine reine Antithese von Gesetz und Evangelium wie von Sünde und Gnade konstruiren; womit indessen jeder geschichtliche Zusammenhang beider Glieder einer absoluten und abstrakten Vorstellung geopfert ist.

Ehe wir von der Betrachtung dieser Periode scheiden, drängt sich uns noch eine wichtige Beobachtung auf, welche die Richtigkeit unserer Darstellung von Luther's Verhalten in der vorliegenden Frage bestätigt. In der Schrift „de votis monasticis" nämlich verbirgt er es sich nicht, dass zwischen seiner Lehre vom freien Evangelium und der von ihm nicht bestrittenen Hochschätzung und Anerkennung des Gesetzes ein Widerspruch übrig bleibt. Er will denselben aber lösen, also keine dualistische Theorie oder eine bleibende Antinomie seiner Doktrin einverleiben. Er kann ihn aber nicht anders beseitigen als dadurch, dass er ein Stufen-Verhältniss zwischen beiden Theilen der Wahrheit annimmt. Das Gesetz bildet die geringere, das Evangelium die höhere Stufe, welche dann auch die erstere nicht ausschliesst, sondern auf vollkommenere Weise in sich enthält. Das führt ihn jedoch nicht auf die Vorstellung einer absolut vollendeten Gesetzes-Offenbarung, sondern von dem Begriff des geistigen Gesetzes auf das allgemein menschliche Sittengesetz, in welchem sich das religiös-sittliche Bewusstsein der Heiden mit denen der Juden zusammenfindet. So nimmt sein Evangelium, so scharf es die alttestamentliche Gesetzlichkeit als direkt göttliche Wahrheit verneint, zum natürlichen Sittengesetze

[42]) S. 345 ff.; vgl. u. a.: „fides enim est ea opinio cordis, qua solus unus verus Deus colendus est". Vgl. oben S. 175, 199, 329.

[43]) Vgl. oben S. 326.

dagegen eine befreundetere Stellung ein, so dass er in diesem Sinne durchaus nicht antinomistisch denkt.[44]) Natur und Gnade stehen ihm also in dieser Beziehung noch in einem anderen Verhältnisse zu einander als Sünde und Gnade. Nur letztere bilden ihm einen religiösen und schlechthinigen Gegensatz. Eine Gesetzes-Religion, wie er sie im Papstthum verkörpert sieht, eine Gesetzes-Frömmigkeit erscheint ihm also mit der Religion der Gnade und Liebe Gottes unter allen Umständen unvereinbar. Den Glauben an diese Wahrheit zu verkündigen, das hatte er als seine göttliche Mission erkannt; hat er doch geradezu gemeint, dass das reine Evangelium bis daher noch nicht in Deutschland öffentlich bekannt gewesen sei.[45])

Es lässt sich nun allerdings nicht leugnen, dass sich etwa um das Jahr 1524 ein Umschwung in seiner Ansicht von dem, was man kirchlicherseits in Deutschland dem Volke zu predigen habe, zu vollziehen begann. Es war auch nicht etwa nur der Bauernkrieg, der ihm seine ersten Ideale einigermaassen aus den Augen rückte, sondern bereits vor Ausbruch desselben bemerken wir die Anzeichen einer veränderten Stimmung. Hatte er früher gemeint, es sei viel weniger gefährlich, den Glauben einseitig hervorzuheben, als die Werke, so kann er sich jetzt nicht verbergen, dass die Lehre vom Evangelium der Gnade

[44]) Vgl. Luth.: opp. l. VI, S. 288 ff., und daraus: „Ut ergo opera legis omittenda sunt, ita et legis doctrina omittenda est. Hic iterum dices: Ergo sine lege vivemus liberi? Hoc quoque iterum stultum est, quasi te doceam minus scire, quando jubeo plus scire. Quamquam et hic Paulus Rom. 2 et 3 audeat et Judaeos scientes et gentes ignorantes pares facere, nihil discernens inter eos, qui sine lege et qui in lege sunt". Vgl. hierzu oben S. 60 ff.

[45]) So schreibt er im April 1525 an den Bischof Polenz von Samland, dem er seine Anmerkungen zum 5. Buch Mose widmet: „Nam ego puto, Evangelion ad Germaniam usque ad hoc saeculum nunquam pervenisse revelatum et luce sua coruscum, licet non dubitam, Dominum semper novisse suos ubique terrarum, etiam in mediis Sodomis et Gomorris servare"; vgl. De Wette: Bd. 2, S. 649.

vom Volke gemissbraucht werde. Er glaubte die schmerzliche Erfahrung zu machen, dass letzteres für das geistige Gesetz der Gnade, das er gelehrt hatte, noch nicht reif sei.[46]) Auch der Einfluss befreundeter Stimmen hat ohne Zweifel in dieser Richtung auf ihn eingewirkt.[47]) Ein Zeichen dieser Stimmung finden wir in der bereits erwähnten Denkschrift aus dem Jahre 1524.[48]) Ihr Zweck geht dahin, dem Gesetze wieder eine höhere Beachtung zu sichern. Daneben aber ist der Reformator sichtlich bemüht, die Einheit seiner Lehre und die einmal festgestellten Grundsätze der evangelischen Freiheit auch ferner zu wahren. In der aus seiner Feder stammenden Einleitung akkomodirt er sich demgemäss zwar einer schärferen und selbstständigeren Betonung der Gesetzes-Predigt; aber er will diess doch nur zur äusseren Zucht der Bösen gelten lassen, wie solche Zucht zu gleicher Zeit von der Staatsgewalt vertreten wird. Für seine Person möchte er also nur die Beachtung des Sittengesetzes verschärfen und jedem ethischen Antinomismus vorbeugen, nicht aber eine dem Evangelium ebenbürtige Gesetzes-Religion aufrichten. Und so ist es bezeichnend, dass erst das gemeinsame Gutachten, aus der man Melanchthon's Theorie heraushört, neben obiger Ansicht eine direkt evangelische Gesetzes-Lehre im religiösen Interesse fordert, so dass jetzt nicht ausschliesslich davon die Rede ist, dass der Glaube ausreiche, um das Gesetz geistig zu erklären. In

[46]) Vgl. De Wette: a. a. O. S. 504, wo Luther klagt: „Vulgus abutitur non regitur Evangelio. Quare legibus dimittendi sunt, ut serviant, qui libertatem nonnisi in occasionem carnis vertant".

[47]) Hier darf man auch an einen Einfluss von Luther's altem Gönner Staupitz denken. Als er obige Aeusserungen niederschrieb, hatte er wahrscheinlich einen Brief von letzterem erhalten (vgl. De Wette a. a. O. S. 506), worin es heisst: „ad libertatem carnis video innumeros abuti evangelio". Dieser Brief vom 1. April 1524 ist von den Historikern lange vermisst, kürzlich jedoch wieder aufgefunden worden. Vgl. Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert, Herausgegeben von Karl Kraft und Wilhelm Kraft, Elberfeld 1875, S. 54ff.

[48]) Siehe oben S. 64.

Christi Namen sollen jetzt vielmehr als die zwei Hauptstücke aller Predigt Busse und Sündenvergebung zu verkündigen sein.[49]) Dieselben Einflüsse zeigt die etwas spätere Schrift wider die himmlischen Propheten. In ihren Eingang nahm Luther den obigen Ausspruch jener Denkschrift auf, so dass er die Voranstellung der Busse vor den Glauben als Ordnung Christi anerkannte. Nichtsdestoweniger fasst er den Inhalt der kirchlichen Lehre auf seine Weise auf. Für den Christen behält er nur eine recht geistliche Predigt des Gesetzes übrig, welches er auch Gesetz Gottes nennt; und davon unterscheidet er das Gericht, die Abtödtung des alten Menschen, d. h. die negative Seite der christlichen Busse, die er als einen gottgewollten Werkdienst erst hinter die Sündenvergebung stellt.[50]) Diese Busse ist hiernach immer noch keine rein gesetzliche, sondern Sache der Gnade. Alles wirkliche Bussethun denkt er also doch erst als Folge des Glaubens; ja auch das recht geistliche Gesetz, als die innere Busse, stellt er unter die Herrschaft des Evangeliums. Und wie eingeschränkt diese Koncessionen sind, die er dem Gesetze macht, erhellt besonders daraus, dass er zugleich gegen jede religiöse Bedeutung und Mitwirkung des freien Willens als gegen pelagianischen und papistischen Irrthum kämpft.[51]) Endlich aber ist zu beachten, dass die Tendenz der ganzen Schrift noch überwiegend auf die Polemik gegen die Gesetzlichkeit, wie er sie gerade bei den Bilderstürmern und himmlischen Propheten vertreten sah, nicht auf

[49]) De Wette: Bd. 2, S. 532 ff. De Wette stellt die Sache so dar, dass Luther in dem vorliegenden Schreiben den Forderungen des Prediger Beier zu Teschen, dass den Ungläubigen das Gesetz gepredigt werde, und dass Niemand zum Glauben komme, er habe denn zuvor das Gesetz gehalten, bedingungsweise beitrete. Da Wolfgang von Saalhausen noch in dieser Angelegenheit nach Wittenberg reiste, um sich darüber persönlich belehren zu lassen, so sieht man, wie lebhaft diese Frage damals die Gemüther bewegte, und dass man Luther's bisheriger Lehre keine genügende Beantwortung derselben entnehmen konnte.

[50]) Walch: Bd. 20, S. 191 ff.

[51]) A. a. O. S. 189.

die Stärkung derselben gerichtet ist. Also steht und fällt auch hier noch der Glaube mit der christlichen Freiheit als der obersten Norm.[52])

Der in dieser Weise zu Tage tretende Fortschritt in Luther's Lehre reducirt sich mithin auf das Geltendmachen einer bestimmten Ordnung, wodurch sich die ausdrückliche Berücksichtigung des Gesetzes neben dem Evangelium als eine dauernde und unumgängliche begründen sollte. Und das ergiebt zunächst nur eine formelle Korrektur, in der er eine materielle Aenderung seiner Doktrin jedenfalls nicht beabsichtigte, obschon sie nichtsdestoweniger eine solche zur nothwendigen Folge haben musste. Offenbar nämlich konnte bei dieser Ordnung als einer religiös absoluten das Gesetz als solches nicht mehr als ein überwundener menschlicher Standpunkt für die christliche Lehre gelten oder als geschichtliche Vorstufe, die für den vollendeten christlichen Glauben in den Schein und in das Nichts zurücksinkt.

So war Luther an einem äusserst kritischen Punkte seiner ganzen theologischen Entwickelung angelangt. Konnte jetzt nicht das Gesetz, das er nicht ohne Darangabe seines früheren Idealismus in die christliche Lehre einzuführen gezwungen wurde, die gefährlichste Waffe in der Hand seiner Gegner werden und ihm pelagianische Sätze abnöthigen? Auch in diesem Punkte nachgeben, hätte für ihn nichts geringeres als einen dogmatischen Rückzug auf der ganzen Linie seines Systems bedeutet. Dann aber hätte er sich auf Verhandlungen mit dem Feinde einlassen und die Wahrheit zwischen Rom und Wittenberg theilen müssen. Dazu war unser Reformator nicht der Mann. Dass er sich jedoch in einer kritischen Lage befand,

[52]) A. a. O. S. 255. 278. Wenn Luther in dieser Schrift auch das äussere Wort und die Sakramente gegen die Schwärmer geltend macht, so ist das in Rücksicht auf seine frühere Lehre, nicht aber im gesetzlichen und pelagianischen Sinne auszulegen. Welche Schwierigkeit ihm allerdings in der institutionellen Fassung von Wort und Sakrament entstand, werden wir erst später ermessen können. Die in Rede stehende Schrift hat in dieser Hinsicht einen Uebergangscharakter.

beweist uns die ungemeine Heftigkeit seines bald darauf entbrannten Kampfes gegen Erasmus. Anstatt zurückzuweichen, warf er sich in der Vertretung der neugeforderten Predigt des Gesetzes in der Kirche um so energischer dem Augustinismus in die Arme, so dass sich nun aus dem drohenden Rückzuge ein um so heftigerer dogmatischer Ausfall gegen die scholastische Theologie entwickelte. Demnach setzte er in Zukunft an die Stelle des Staats oder des die Natur mit der Gnade versöhnenden Sittengesetzes jenes geistliche, das höchste göttliche Gesetz, als das dem Evangelium zur Seite tretende Bussgesetz, so dass nun von keiner menschlichen Freiheit die Rede sein sollte. Dem Ausgangspunkte wie dem Verlaufe seiner ganzen Lehre gemäss hatte er aber diese dualistische Koordination als eine permanente auf das einzelne Individuum und das innere Leben desselben anzuwenden und nicht bloss an den Unterschied der Verdammten und Erwählten zu denken.[53]) Damit war denn auch die mystisch-ideale Auffassung der christlichen Persönlichkeit gebrochen. Hölle und Verdammniss können angesichts dieser Gesetzeslehre nicht mehr als ein schlechthin überwundener Standpunkt von zweifelhafter Realität erscheinen; denn Himmel und Hölle theilen sich fortan, nicht nur wie bei Augustin in die menschliche Gattung, sondern auch in jeden religiös betrachteten einzelnen Menschen. Um diesen Preis konnte Luther zugestehen, dass Busse und Glaube zwei gleichberechtigte Stücke der Heilspredigt seien. Und damit war auch die absolute Negativität des höchsten Gesetzes als der Offenbarung des göttlichen Zornes besiegelt.[54]) Selbstverständlich konnte jetzt von einer Ableitung der Busse aus dem Glauben nicht mehr die Rede sein. Erstere musste sich mit dem Gesetze als eine selbstständige Wahrheit neben und vor die Gnade und den Glauben stellen. Das ergab aber eine andere Heilslehre als die aus der Freiheit des Christenmenschen hervorgehende. Und

[53]) Vgl. oben S. 165f.; dazu: De serv. arb. a. a. O. S. 291, 295f., 361f.
[54]) Vgl. oben S. 48ff., 68f., 70f.

diese Anwendung des Augustinismus auf den Heilsprocess des Subjektes war auch die bleibende Frucht, die wir aus dieser dogmatischen Entwickelung Luthers hervorgehen sehen. Die jenseitige doppelte Prädestination, der das menschliche Geschlecht unterliegt, bildet nur den objektiven Ausgangspunkt und Reflex dieses subjektiven Dualismus, der in der Schrift de servo arbitrio selbst sich erst zu regen beginnt, aber durch ihren Determinismus begründet wird. Um so eher konnte jener Prädeterminismus später mit der dogmatischen Polemik gegen die Scholastik zurücktreten, ohne dass der dem Subjekte immanente deterministische Dualismus deshalb aufgegeben zu werden brauchte. Dass Luther in dieser Beziehung zu neuen dogmatischen Bestimmungen nicht fortgeschritten ist, haben wir bereits bemerkt.[55]) Diese subjektive Verwendung des Dualismus bildet nun auch erst die Grundlage für die orthodoxe Dogmatik des Lutherthums, die sich aus dem Dogmatismus der Schrift gegen Erasmus als bleibender Niederschlag gebildet hat.[56])

Das aber erkennen wir sogleich aus dem Unterricht der Visitatoren. Dort wird die Lehre von der rein negativen Busse, wie sie das Korrelat des als schlechthin negative Offenbarung zu denkenden göttlichen Gesetzes sein soll, geradehin zur Lehrnorm gemacht. Es ist für Luther's persönliche Ansicht durchaus charakteristisch, dass er in der von ihm besorgten zweiten (deutschen) Auflage jenes Unterrichts diese Auffassung, die anfänglich noch schwankend auftritt, in der höchsten Schärfe fixirt. Von sich aus fügt er nämlich zu dem Entwurfe Melanchthon's hinzu, dass ihm Busse und Glaube, Gesetz und Evangelium, wie Tod und Leben nebeneinanderstehend erscheinen.[57]) Hier haben wir also die symbolische Feststellung der dualistischen Auffassung des Offenbarungswortes, also auch des Auseinanderfallens der Hauptfaktoren des religiösen Person-

[55]) Vgl. oben S. 46.

[56]) Vgl. oben S. 44 und unten.

[57]) Corp. Ref. Bd. XXVI, S. 37f. Vgl. Walch: Bd. 10, S. 1944ff.

Lebens. Durch diese absolute Verneinung der kreatürlichen Freiheit und des religiösen Werthes des kreatürlichen Seins wird aber besonders die früher noch vorhandene geschichtliche Verknüpfung von Gesetz und Evangelium und somit die geschichtliche Auffassung der Offenbarung überhaupt: unmöglich gemacht; nicht weniger aber auch eine Geschichte des inneren Lebens, der praktische Zusammenhang von Busse und Glaube, der sittliche Werth der Bekehrung und Reue. Wir können daher auch an diesem Punkte Ritschl nicht unbedingt beipflichten, wenn er in diesem späteren Standpunkte des Reformators, an dem er seine Wiederannäherung an die römische Kirche tadelt, gerade die geschichtliche Auffassung der Bekehrung findet. Das ist bei Luther nur scheinbar und formell der Fall; sachlich hat sich derselbe gerade mit bewundernswerther Konsequenz vor solcher nach dem Stande der damaligen Theologie dem Pelagianismus günstigen Folgerung aus seiner späteren Lehre gehütet. Einen Rückfall in den Romanismus hat er also in seiner Lehre vom Gesetze nicht vollzogen. Eher könnte man einen solchen bei Melanchthon finden. Ritschl selbst rektificirt denn auch weiterhin dieses Urtheil.[58])

Erscheint also das Gesetz als negative, tödtende Wahrheit und gilt seine Predigt als eine permanent in der christlichen Kirche zu treibende, so folgt daraus zugleich, dass nun auch der Staat nicht mehr die ausschliessliche Verwaltung desselben zu leisten hat. Es handelt sich aber in der Kirche um das geoffenbarte Gesetz, um „Gottes Gesetz“ oder die „Zehn Gebote“, von denen es heisst, dass sie „viel höher“ sind als das Gesetz der Vernunft, „so durch ordentliche Obrigkeit, Gesetz und Recht gehet“. Jenes lehre, wie man vor Gott leben soll; wobei freilich in praktischer Hinsicht nur an

[58]) Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung, Bd. 1, S. 174 ff., 186 ff.; vgl. oben S. 52, 57 ff. So vermochte der Reformator auch zur Zeit der beginnenden Kirchen-Visitation, die er allerdings ohne die geschilderte Wendung seiner Ansichten nicht hätte befördern können, den Vorwurf der Reaktion gering zu achten; vgl. De Wette: Bd. 3, S. 211.

eine streng negative Wirkung zu denken ist.[59]) Hierher gehört nun Alles, was wir oben in der Lehre vom Dekalog oder vom göttlichen Gesetze im allgemeinen über eine specifisch religiöse Wirkung des Gebotes mitgetheilt haben.[60]) Bei der Verwandtschaft des geoffenbarten Gesetzes mit dem Sittengesetze, die er allerdings, wie wir nicht minder sahen, niemals ganz verleugnete, konnte er aber auch gelegentlich über die Linie einer streng negativen Wirkung dieser göttlichen Kundgebung hinausgehen und das die Christen verbindende Gesetz Gottes als ein auf das äussere Leben anwendbares geistiges oder geistliches ansehen, das an einzelnen Punkten sogar mit dem positiven Recht des Staates in Konflikt kommt.[61]) In Rücksicht auf die Hauptsache aber, d. h. auf das innere Leben des Menschen, blieb die Aufgabe in Kraft, Evangelium und Gesetz so weit und so scharf als nur irgend möglich zu unterscheiden und andererseits als unzertrennliche Gefährten, als zwei Pole zu betrachten, um welche sich unser geistiges Dasein bewegt. Das ergiebt nun zwar eine einfache Formel, aber keine praktisch vollziehbare Anschauung einer wirklichen und einheitlichen, erlösungsfähigen oder wahrhaft erlösten Person. Göttliches und Menschliches stehen sich geradehin dualistisch entgegen. Und hier zeigt sich ein tief in's Leben einschneidendes Seitenstück zu dem bei Luther nicht überwundenen theologischen und christologischen Dualismus. Er hat es aber auch offen anerkannt, dass hier eine ausserordentliche Schwierigkeit vorliegt.[62]) Wir sollen eben nach

[59]) Walch: Bd. 12, S. 1250, Bd. 11, S. 103ff.

[60]) Vgl. oben S. 64f., 67ff.

[61]) Es ist also nicht ganz richtig, wenn Köstlin im Anschluss an Köhler den Staat als Vertreter des ganzen Sittengesetzes betrachtet. Vgl. Köstlin: „Staat, Recht und Kirche, in der evangelischen Ethik". Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1877, Heft 1, S. 105. Vgl. oben S. 70.

[62]) „Est ergo evangelium", sagt er, „doctrina talis, quae nullam legem admittit. O qui hic bene distinguere nosset, ne in evangelio legem quaereret, sed ab illa tam longe discerneret, quam distat coelum a terra. Differentia in se facilis, certa et plana est, sed nobis difficilis, imo incomprehensibilis est. Facile quidem dixeris, evangelium nihil aliud esse, quam

dieser Theorie völlige Verzweifelung und absolute Seligkeit in unser Leben hineinfallend denken, und zwar theils unmittelbar nacheinander, theils fortwährend nebeneinander; wir sollen also unser religiös-sittliches Sein auf einen absoluten und realen Widerspruch begründen. Die Schwierigkeit der Sache zeigt sich besonders, wenn er sie sich nach ihrer psychologischen Seite zu verdeutlichen sucht. Wir erkennen das z. B. schon aus den Schmalkalder Artikeln. Auch in ihnen ist die neutestamentliche Predigt des Gesetzes aufrecht erhalten und als unmittelbar dem Evangelio vorhergehend bestimmt. Und zwar ist dieses die schlechthin negative; also handelt es sich um das Gesetz in seiner höchsten und göttlichen, den Menschen aber schlechthin vernichtenden Potenz.[63]) Ist diese Gesetzes-Predigt conditio sine qua non der Gnaden-Predigt, und konstruirt sie die letztere mit, so sieht man wie das Vorhergehende des einen Faktors nicht etwa einen realen zeitlichen Zwischenraum zwischen ihm und dem andern ergiebt; unmittelbar erscheint vielmehr der Uebergang von der reinen Verzweiflung zur Seligkeit des Evangeliums. Eine natürliche Entwickelung, eine Sinnes-Aenderung, die sich allmählig von dem einen Princip löst und zum anderen übergeht, ist mit dieser Vorstellung nicht zu vereinigen. Daher verlangt denn auch Luther in den Schmalkalder Artikeln, dass zu dieser Wirkung des Gesetzes das Evangelium sogleich seinen Trost hinzufüge.[64]) In seiner Disputation gegen die

revelationem filii Dei, quam cognitionem Jesu Christi, non esse revelationem aut cognitionem legis; sed in agone conscientiae et in ispa praxi hoc certo statuere est difficile etiam exercitatissimis" (Comm. in ep. ad Gal. I, S. 113; vgl. S. 211, 231; De Wette, Bd. 3, S. 197: „Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse justitiam nostram: ita operum opinio nobis incorporata agnataque et innaturata est"; vgl. oben S. 67f., 79f.

[63]) Symbol. Bb., bei Müller: S. 312 (oben S. 69): Ueber die Nothwendigkeit dieser Doppel-Predigt vgl. noch: Walch: Bd. 11, S. 114ff., 319, 1584, 1792f., 2268ff., Bd. 12, S. 1351, Bd. 19, S. 1576f.; und oben (S. 72ff.) die auf Joh. den Täufer bezüglichen Stellen. Vgl. auch opp. exeget. XIII, S. 243ff.

[64]) „Hac ratione", heisst es von dieser höchsten und religiösen Anwendung des Gesetzes, „perterrefit (homo), humiliatur, prosternitur, desperat

Antinomer sagt er, das Gnadenwort müsse dem Schrecken oder der Reue, welche aus dem Gesetze stammt, hinzugethan werden, was die deutsche Uebersetzung durch ein „bald“ verschärft; offenbar um ein Auseinanderfallen beider Momente zu verhindern. In beiden Fassungen wird aber auch hier die gesetzliche Busse als eine zur Verzweiflung und zum Hass wider Gott führende, die uns nach dem Zeugniss der H. Schrift in die Hölle verdamme, geschildert.[65])

Man darf nun nicht etwa behaupten, Luther denke dabei an einen ersten, entscheidenden oder wenigstens zeitlich zu begrenzenden Busskampf, der für den Christen einen Durchgangspunkt bildet. Dem steht deutlich entgegen, dass unser Reformator seine anfängliche Meinung, dass das ganze Leben des Christen eine stete Busse sein soll, die sich auch noch durch seine bleibende Ansicht vom Tauf-Sakrament befestigte, in die spätere Lehre ohne Bedenken herübergenommen hat. Mithin bleibt dieser Durchgang durch die Hölle, so lange der Christ überhaupt auf Erden und unter der Zucht des göttlichen Gesetzes lebt.[66]) Diess hängt aber auch mit seiner Theorie von der Erb-

de se ipso et anxie desiderat auxilium, nec scit, quo fugiat, incipit irasci Deo et obmurmurare prae impatientia. Hoc est quod Paulus inquit Rom 4, 15: Lex iram operatur. Et Rom 5, 20: Lex auget peccatum. Lex subintravit, ut abundaret delictum“. „Hoc officium legis retinetur in novo testamento et in eo exercetur“ . . . „Huic officio novum testamentum statim („flugs“) adjungit consolationem et promissionem gratiae et Evangelii, cui credendum est“ (Symb. Bb. a. a. O.); vgl. Luth.: opp. l. v. a. VII, S. 472f. Diese lateinische Uebersetzung der Artikel lässt das „statim“ ganz fort.

[65]) Walch: Bd. 20, S. 2035; Luth. opp. lat. v. a. IV, S. 424. In einer Predigt mahnt Luther, die Verkündigung des Evangeliums nach der des Gesetzes nicht lange „aufzuschieben“: Walch: Bd. 11, S. 1540f. Wie äusserlich überhaupt das Gesetz mit dem Wesen des N. Bundes verknüpft ist, sieht man noch daraus, dass er in obiger Disputation es für gleichgültig erklärt, ob man das Gesetz zum A. oder zum N. Testamente rechne: „Quicquid ostendit peccatum, iram seu mortem, id exercet officium legis, sive fiat in veteri sive in novo testamento“ (Luth.: opp. a. a. O. S. 128).

[66]) Vgl. die Schmalk. Artikel a. a. O. S. 318.

sünde zusammen, die sich in seiner reformatorischen Vertiefung des Sündenbegriffs als der alleinige und wesentliche Ausdruck der Sünde ergab. So lehrt er denn in seinen Disputationen gegen die Antinomisten, dass sich eben auch die Busse des Christen stets und überall auf diese grundsätzliche Sünde, nicht aber auf die einzelnen aktuellen Sünden beziehe.[67]) Diese Lehre von der Busse hat jetzt indessen eine andere Bedeutung als früher. Dort ruhte sie auf der Voraussetzung einer vorhandenen Wiedergeburt oder eines schon mit der Gnade geeinten Willens; hier dient sie dazu, die aus dem Glauben entstehende persönliche Wiedergeburt oder den Bestand der neuen Persönlichkeit im Gegentheil aufzuheben. Einen gewissen Gegensatz gegen diese Interpretation als eine allzu schroffe könnte man nun allerdings darin erblicken, dass Luther den Begriff der Busse nicht schlechthin negativ fasst, sondern in ihr zwei Theile unterscheidet: die Reue und den Vorsatz zum Guten; damit bejaht er freilich ein positives Element. Er schliesst sich aber hierin nur der herkömmlichen Definition an.[68]) Für ihn selbst hat diese Zweitheilung keine rechte Bedeutung. Ausdrücklich nämlich lässt er nur die Reue die aus dem Gesetze folgende, also die specifisch sittliche Busse bilden, wogegen von dem guten Vorsatz nur bei den im Glauben Gerechtfertigten die Rede sein kann.[69]) Beide Theile hängen also innerlich ebenso wenig zusammen als Gesetz und Evangelium. Der späteren Lehre Luther's entspricht es auch weit mehr, Reue

[67]) Luth. opp. l. v. a. IV, S. 431: „Coguntur (Papistae) ita sentire, qui peccatum originale prorsus non intelligunt corruptionem et perditionem esse totius naturae". „Poenitentia fidelium in Christo est ultra peccata actualia, perpetua et usque ad mortem per totam vitam". „Quia ipsorum est, morbum seu peccatum naturae detestari et odisse usque ad finem". „Recte enim Christus dicit omnibus suis: Poenitentiam agite, totam scilicet vitam suorum volens esse poenitentiam". „Toto enim tempore vitae durat peccatum in carne nostra, et adversatur Spiritui sibi adversario".

[68]) „Poenitentia omnium testimonio et vero est dolor de peccato cum adjuncto proposito melioris vitae": a. a. O. S. 424.

[69]) A. a. O. S. 424, 431.

und Busse als identische Begriffe zu fassen; und so bezeichnet er hier wenigstens schon synekdochisch die Reue als die Busse schlechthin. Die einfache Gegenüberstellung von Busse und Glaube, auf die wir bereits aufmerksam machten, findet sich überhaupt nicht selten; besonders deutlich in seinen Bemerkungen zu Melanchthon's Unterricht der Visitatoren, in denen er Busse und Reue auf Grund der H. Schrift als gleichbedeutende Begriffe setzt.[70]) Der in Rede stehende gute Vorsatz ist also nur ein Akcidens des Glaubens, welchen letzteren Melanchthon korrekter als den zweiten Theil einer über die Reue hinausgreifenden Busse im zwölften Artikel der Augsburgischen Konfession bezeichnet hat.[71]) Dieser gute Vorsatz hat demnach keinen grösseren sittlichen Werth als er von der ethischen Kraft des Glaubens empfängt, hat also nach Luther's Ansicht mit einer Erfüllung göttlicher Gebote als solcher nichts zu thun. Ja er dient hier, was wir nicht übersehen dürfen, im

[70]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 1794ff.; Bd. 12, S. 1383ff.; Bd. 13, S. 2531, 2774: „Solches beides hat Gott verboten und das Predigtamt verordnet, auf dass beiderlei Sünden gewehret werde: der Vermessenheit durch die Busspredigt und das Strafamt: der Verzweiflung durch die Gnadenpredigt und Vergebung der Sünden". Vgl. Articuli Smalc. a. a. O. S. 312ff.; Walch Bd. 10, S. 1916, 1939ff.; De Wette: Bd. 3, S. 261f.: „Desgleichen dass man sollte anzeigen die locos, wo in der Schrift contritio, poenitentia, cognitio peccati etc. ein Ding sei, ist nicht von Nöthen, denn die Visitatores schreiben nicht eine Disputation, sondern einen Unterricht, und zeigen, was sie in der Schrift suchen und lehren sollen. Da werden sie es selbst wohl finden".

[71]) Vgl. dazu: Walch: Bd. 10, S. 1942: „Also ist diess der erste Theil der Busse, Reue nnd Leid. Das ander Theil ist gläuben, dass die Sünden um Christi willen vergeben werden; welcher Glaube wirket guten Vorsatz" (Unterricht der Visitatoren). Wir bestreiten übrigens nicht, dass Luther auch sonst das durch Melanchthon symbolisirte Schema der Begriffe: Busse, Reue, Glaube anwendet. Vgl. z. B. Walch: Bd. 11, S. 984, Bd. 6, S. 2198; Bd. 13, S. 2784f. Diese Ansicht mildert freilich die Negativität des Gesetzes, indem sich damit das Verlangen nach dem Heile unmittelbarer an den Sündenschmerz anlehnt; vgl. in dieser Hinsicht a. a. O. Bd. 11, S. 369; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 193f. Und das ist eine Reminiscenz der früheren Lehre Luther's. Im Unterricht der Visitatoren ist der Begriff der Busse doppelsinnig.

Grunde nur dazu, die ethisch-positive Bedeutung des Glaubens möglichst einzuschränken, nicht aber als Ausdruck einer realen Wiedergeburt des menschlichen Willens durch die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Unser Theologe meint nämlich, er bezeichne die guten Werke, die aus der Rechtfertigung folgen, und diese seien eben nur der gute Vorsatz gegen die Sünde, also nicht eine wirkliche Austreibung der Sünde, sondern das Minimum eines Anfanges dazu, und so nur ein negativer, der absoluten Busse möglichst verwandter Beginn der sittlichen Wiedergeburt.[72]) Wollte Luther auf Grund dieser Anschauungen die Herstellung einer neuen Persönlichkeit als Realität in's Auge fassen, so hätte er annehmen müssen, dass wenigstens ein Fortschritt in der Bekämpfung der Sünde stattfindet, dass der negative Theil der Busse mehr und mehr in den Hintergrund tritt und der gute Vorsatz einigermaassen zur That wird. Allein das ist nicht seine Meinung: die fortlaufende Busse ist ihm kein Fortschritt in der Busse, der spätere Busskampf des Christen erscheint ihm kaum weniger schwer als der ursprüngliche. Und so handelt es sich niemals um den Uebergang zu einer aktuellen Gerechtigkeit im Gegensatz zu aktuellen Sünden, sondern im wesentlichen immer nur um den Principienkampf mit der Erbsünde.[73]) Was Luther anfänglich als unnatürlich abgelehnt hatte, dass nämlich der Tumult und die Gluth der

[72]) „Quare omnia opera post justificationem sunt aliud nihil quam poenitentia seu bonum propositum contra peccatum. Nihil aliud enim agitur, quam ut peccatum per legem ostensum et in Christo remissum expurgetur" (Luth.: opp. a. a. O. S. 431).

[73]) „Sicut filiorum Israel erat post obtentam terram Canaan Jebusaeos in finibus suis morantes expellere. Et sicut non minor erat labor reliquos Jebusaeos e finibus expellere, quam principio invadere. Ita non multo minus est, per poenitentiam perpetuam reliquum peccati persequi, quam a principio incepisse detestari. Unde fit, ut sancti et justi (sic exercente eos per legem Deo) saepius tristentur et lugeant pro peccatis. Cum tamen remissis peccatis in gratia sint, et in Domino debeant gaudere. Imo nullum peccatum actuale allegant, et tamen miserabiliter clamant et petunt gratiam Dei, ut est in Psalmis videre": a. a. O. S. 434.

ersten Reue ein bleibender sei, das verlangt er jetzt also im Grunde als den regelmässigen Zustand.[74])

Es entspricht durchaus der hier herrschenden Negativität des ganzen Gesetzes, dass auch die Reue in der äussersten Abkehr von Gott gesehen wird, so dass ihr Begriff aus dem Zusammenhange mit irgend einer Tugend, irgend einem sittlichen Handeln, irgend einer Liebe zum Göttlichen und Vollkommenen ganz herausgelöst wird. „Die Reue“, sagt unser Theologe, „ist kein Verdienst, sondern es ist die Sünde selbst und der Sünden Regiment. Da muss man Vergebung der Sünden und die Gnade nicht aufbauen. . . Gott vergiebt dir nicht die Sünde darum, dass du sie fühlst und Reue und Leid darüber hast; denn das ist die Sünde selbst, und kann kein Verdienst sein: sondern darum vergiebt er die Sünde, dass er barmherzig ist“. . „Denn solche Reue oder Fühlen der Sünde verursacht nichts, denn dass es uns abreisset vom Glauben, und wir vor Gott fliehen, und uns vor ihm fürchten. Das heisst dann die Sünde aufgeweckt, grösser und stärker gemachet, und eben das ausrichten, was die Sünde soll ausrichten, dass des Unlusts je länger je mehr werde und eine Sünde zur andern zu schlagen“.[75]) Es ist ferner eine natürliche Folge dieser Anschauung, dass der Gedanke des Christus in uns erbleicht, der uns ja eben von Allem, was Gesetz und Busse heisst, gänzlich befreite. Desto stärker muss nun die transcendente Rechtfertigung, die reine Zurechnung der Gnade in den Vordergrund treten, da unser wirkliches Leben in der

[74]) Vgl. oben S. 96.

[75]) Walch, Bd. 13, S. 1194f., vgl. Bd. 19, S. 1756, 1766: „Niemals sündigt ein Mensch erschrecklicher als in dem Augenblick, da er anfängt, das Gesetz zu fühlen und zu erkennen.“ Von hier aus versteht man auch die gegen Melanchthon geäusserte Meinung, dass die Furcht vor der Strafe (in der selbstständigen) Busse in der That nicht identisch sei mit der (heilsamen) Furcht Gottes, und dass sich aus jener diese letztere nur in den Erwählten entwickele, oder dass sie in denen, die selig werden, in jener Busse ganz latent sei: De Wette: Bd. 3, S. 215.

Busse sich als ein so gottfeindliches darstellt. Daher erscheint unserem Reformator das neue Leben als ein hier auf Erden kaum begonnenes. Der erhöhte und auferstandene Erlöser entschwindet bei diesen Erfahrungen unseren Augen; im Vordergrund steht der Kampf mit der Sünde, dem Tode und dem Gesetze. So ist unser wirkliches Leben dem Tode geweiht; und wo sich hier ein Zusammenhang des Lebens zeigt, der an das Vorhandensein eines festen Punktes im Menschen anknüpft, herrscht der Gedanke des kontinuirlichen Sterbens, der negativ fortlaufenden Busse.[76]) Die Heiligungsbusse, die sich mit der einen gewissen Glauben voraussetzenden evangelischen Busse seiner früheren Lehre decken würde, ist mithin nicht positiver als die der absoluten Rechtfertigung zur Seite gehende, so dass wir in dieser Beziehung keinen Fortschritt in Luther's ethischen Vorstellungen bemerken. Der Begriff des Werdens bleibt auch so in Frage gestellt und von einem wirklichen Wachsen im Guten, einem Reifen der Früchte des neuen Lebens kann niemals ernstlich die Rede sein. Daher haben wir auch darin nur ein sehr unvollkommenes Gegengewicht gegen die principielle und dualistische Auffassung des inneren Lebens und die Transcendenz der

[76]) Luth. opp. l. v. a. IV, S. 436ff.: „Quod si lex dominatur viventi homini, dominatur et peccatum viventi.“ „Quare hominem mori oportet, si a peccato liberari velit.“ „Haec tria: lex, peccatum, mors sunt inseparabilia“. „In Christo quidem lex impleta est, peccatum deletum, mors destructa est“. „Hoc est, si in Christo per fidem crucifixi et mortui sumus, talia sunt vera in nobis quoque“. „At si vivimus, in Christo nondum sumus, sed extra Christum sub lege, peccato, et morte“. „In Christo suscitato certe nullum est peccatum, nulla mors, nulla lex, quibus subjectus erat vivens“. „Sed idem Christus nondum est in suis fidelibus perfecte suscitatus, imo coepit in eis, ut primitiae, sussitari a morte“. „Videtur satis aperte, Antinomos opinari, peccatum esse formaliter seu philosophice seu juridice sublatum per Christum“; „Et eos prorsus nescire, solum reputatione et ignoscentia Dei miserentis esse sublatum“. „Relative enim non formaliter aut substantialiter est peccatum sublatum, lex abolita, mors destructa“. In den Schmalkalder-Artikeln wird dem entsprechend die Zurechnung der Gerechtigkeit wie auf die Werke so auf die Person, die also als solche auch nicht gerecht ist, bezogen; vgl. Symb. Bb. bei Müller: S. 324f.

Glaubensgerechtigkeit, so dass sich dieselbe keinenfalls durch die Busse der Heiligung schon zum lebendigen Glauben umzuwandeln vermag.[77]) Ist Luther nun allerdings der Meinung, dass die Antinomisten auch die christliche Heiligung in Frage stellen,[78]) so dürfen wir daraus keine über die angedeutete Linie hinausgehenden Schlüsse ziehen. Die positive Gerechtigkeit hat sowohl im Princip wie im Verlaufe des menschlichen Lebens mit dem Gesetze nichts zu schaffen. Denn die Erfüllung des Gesetzes, welche im H. Geiste der Sündenvergebung folgt, ist wieder nur die schlechthin freie, also der Ordnung des Wachsens und Werdens enthoben,[79]) so dass wir darin weit mehr einen idealen Gegensatz gegen die blosse Sündenvergebung und Gerechtsprechung als deren ethisch-reale Ergänzung haben. Ganz folgerichtig verlegt Luther daher auch diese Erfüllung erst in ein zukünftiges Leben.[80]) Und alle diese Vorstellungen schliessen sich um so enger zu einem einheitlichen Bilde zusammen, als unser Theologe dabei der streng religiösen, die Selbstständigkeit der Kreatur verneinenden Betrachtungsweise treu bleibt. Mithin erklärt es sich auch, dass er sogar im Streit mit Agricola den Kampf gegen die pelagianische Freiheitslehre, trotz seiner Vertheidigung des Gesetzes und einer leidenden Heiligung aufrecht erhält. So tadelt er an Agricola, dass dieser in der mit seinem Antinomismus verbundenen sittlichen Positivität die Anmaassung der natürlichen Ver-

[77]) Vgl. über diese doppelte Busse: Walch, Bd. 7, S. 1662ff.; Bd. 11, S. 965ff. (eine sehr eingehende Abhandlung). Ueber die Heiligung vgl. Köstlin: Luther's Theologie, Bd. 2, S. 449; über Luther's Lehre von der Busse vgl. Köstlin a. a. O. S. 440ff. Wir vermissen bei letzterem eine schärfere Berücksichtigung der Wandelung in des Reformators Ansichten.

[78]) Walch: Bd. 16, S. 2741ff., 2778, 2782f.

[79]) Luth.: opp. a. a. O. S. 427: „Cum de justificatione agitur, nihil potest satis dixi contra legis impotentiam et pestilentissimam fiduciam in lege". Vgl. ferner S. 430, 436: „Summa, lex non est utilis, nec necessaria ad justificationem, neque ad ulla opera bona, multo minus ad salutem".

[80]) Luth.: opp. a. a. O. S. 430. Auf diese Ergänzung der nur zugerechneten Gerechtigkeit kommen wir noch zurück.

nunft vertrete und in die Ethik der Türken, Juden und Papisten gerathe. Im Interesse des specifisch christlichen Evangeliums will er also gegen alle kreatürliche Freiheit die Erbsünde und die Unerfüllbarkeit des Gesetzes zur Geltung bringen. „Ja", meint er, „wenn wir Adam ym Paradies vor dem Fall wären, so möcht' solcherweise das Gesetz wol recht gelernt werden. Aber weil Eisleben nicht will das Gesetz ad occidendum, damnandum, accusandum gelehrt, so sucht sein Geistlein, dass man die vorige und Erbsünde ungestraft lassen soll. So ist Christus und Gott alles umbsonst und verloren." [81]) Haben wir nun oben gesehen, dass Luther in diesem Streite kaum weniger auf das Sittengesetz als auf ein anderes direkt von Gott geoffenbartes Gebot zurückgeht, [82]) so ist es offenbar seine Meinung gewesen, dass die sittliche Kreatur an und für sich das Zeugniss und Bewusstsein ihrer absoluten Nichtigkeit vor Gott in ihrem Innern trägt. Diese innere Stimme hat aber die Kirche durch die Predigt des Gesetzes zu wecken und in ihren Gliedern wach zu halten.

Tod und Leben sind und bleiben also die beiden Brennpunkte unseres Daseins. Das ist ein sicheres Resultat der dogmatischen Ethik unseres Theologen. Dass sich in den gesammelten, meist aus früherer Zeit stammenden Predigten Abschwächungen dieser Gedanken finden, beweist nichts gegen diesen Verlauf seiner Theorie. Ein pelagianischer Zug kommt bei Luther nur an einem ganz anderen Ort, nicht in der unmittelbaren Lehre vom Gesetze zum Vorschein. Der Tod umfasst aber die ganze äussere Wirklichkeit, das Leben ist entweder mystisch verborgen oder, wie hier, eine vorzugsweis transcendente Wahrheit. Aus dieser Gegensätzlichkeit unseres Daseins folgt nun auch das Fehlen eines sicheren G n a d e n s t a n d e s, so dass man sieht, wie wenig es zu bedeuten hat, dass der Heilige Geist durch den Glauben

[81]) Vgl. De Wette-Seidemann: Bd. 6, S, 251ff.; Walch: Bd. 20, S. 2061ff. Wir haben hier ein Vertheidigungsschreiben Luther's vor uns, welches sein Verfahren gegen Agricola rechtfertigen soll.

[82]) Oben S. 78.

Eigenthum des Menschen wird. Sobald der Christ in offenbare Sünden geräth, wie es der Fall, wenn er einen Ehebruch begeht, wodurch die Macht der Erbsünde kund wird: so vertreiben solche den Glauben mitsammt dem H. Geiste, wofür sich Luther gern auf das Beispiel des Königs David beruft. Damit ist nun freilich gesagt, dass das neue geistige Leben des Gläubigen auch in die Erscheinung tritt, aber dieselbe kann möglicherweise eine nur ganz vorübergehende sein. Und das ist das hier entscheidende Moment. Die frühere Lehre, dass die Sünden der Gläubigen oder der Wiedergeborenen sich von denen aller übrigen Menschen gar nicht objektiv unterscheiden,[83]) konnte unser Theologe nicht in voller Strenge durchführen, sobald er von einem lebendigen Glauben sprach, der sich in Werken und Früchten zu äussern im Stande sei.[84]) Daher kann er später den Unterschied der Schwachheits- und Tod-Sünden nicht ganz umgehen, obwohl es ihm schwer, ja im Grunde unmöglich ist, sie objektiv an einem menschlich feststehenden Maassstab zu messen, wie wir noch genauer sehen werden. Und so betrachtet er auch den Ehebruch David's bald als schlechthin verdammliche Sünde bald als Schwachheit. Mit der ersteren ist aber ohne Frage der Glaube als verloren zu denken.[85])

Von einer Unverlierbarkeit des christlichen Gnadenstandes kann hiernach bei unserem Reformator nicht die Rede sein.

[83]) Vgl. oben S. 161f. Theils dialektisch, theils durch Berufung auf die H. Schrift hat Luther diese Lehre von der Sünde weiter ausgeführt in seiner „Confutatio rationis Latomianae" vom Jahre 1521: Luth.: opp. l. v. a. V, S. 416 ff. Er argumentirt hier so, dass er die Sünde allerdings zur Substanz des Menschen zieht; vgl. z. B. S. 446. Ueber die Ablehnung jedes Unterschiedes in der Sünde: vgl. S. 455f.

[84]) Vgl. oben S 179f. und weiter unten.

[85]) Vgl. Artic. Smalc. bei Müller, S. 319; Walch: Bd. 13, S. 851 ff., 1191; de Wette: Bd. 5, S. 40ff.; Bd. 12, S. 646; Verm. Predd., Bd. 1, S. 373; Walch: Bd. 11, S. 984; Comm. in ep. ad Gal. III, S. 31f.; Köstlin a. a. O. S. 472. Dass Luther besonders den Ehebruch hier als Beispiel hervorhebt, erklärt sich aus seiner Lehre vom göttlichen Gesetze: oben S. 312f.

Das ergiebt indessen im Vergleiche zur Lehre Augustin's oder der calvinisch-reformirten Kirche noch keinen Fortschritt, welcher dem sittlichen Handeln zu gut käme, oder gar eine Beförderung pelagianischer Ansichten. Der Gnadenstand muss ja freilich nach der geschilderten Doktrin verlierbar sein, weil er im Grunde noch gar nicht zu Stande gekommen ist. Denn das geistige Leben des wirklichen Christen erscheint nach Luther's obigen Vorstellungen gerade als ein Kampf um den Gnadenstand, bei welchem der Wechsel des Fallens und Aufstehens fast selbstverständlich ist. Da mit solchem Falle auch der grundlegende Glaube aufhört, so müsste man den letzteren als eine freie That des Menschen betrachten dürfen, wenn wir einen principiellen Gegensatz gegen die Erwählungslehre annehmen wollten. Wir haben bisher aber keine Vollmacht zu einer solchen Ansicht von unserem Theologen erlangt; wenigstens als eine That des empirischen Menschen zeigte sich uns der rechtfertigende Glaube bisher noch nicht. Und so sehr Luther in seiner späteren Lehre noch mehr wie früher dem Einzelnen das Grübeln über seine Prädestination untersagte, so steht ihm der Heilsglaube darum noch nicht in einem Gegensatze gegen die in der Erwählung ausgedrückte göttliche Kausalität, sondern setzt letztere stets voraus;[86]) daher wir namentlich in seinen Predigten immer wieder der Identifikation der Gläubigen und der Erwählten begegnen. Dergestalt schreibt er im Jahre 1531 mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf seine eigenen

[86]) Vgl. oben S. 154. Der relative Unterschied der früheren und späteren Prädestinations-Gedanken Luther's kommt wesentlich darauf hinaus, dass es später dem einzelnen heilsbegierigen Subjekte strenger untersagt wird, sich mit dieser Lehre abzugeben. Sie wird also entschiedener als ehedem eine theologische im Unterschied von einer religiös-praktischen Wahrheit. Vgl. oben S. 46, 144, 359; und die Nachweise bei Köstlin: a. a. O. S. 314ff.; Luthardt: Die Lehre v. fr. Willen, S. 135ff. Aehnlich, doch nicht korrekter unterscheidet Luthardt die frühere Ansicht als philosophische von der späteren als der religiösen und theologischen (S. 140). Einen Maassstab zur Beurtheilung seiner ganzen Prä-

Kämpfe um die Gnadenwahl an eine von Zweifeln dieser Art angefochtene Frau: „Glaubet ihr, so seid ihr berufen, seid ihr berufen, so seid ihr auch versehen gewisslich". Und nicht zu übersehen ist, dass unser Theologe der angefochtenen Seele in demselben Zusammenhange vorhält, dass der Glaube an Gottes Güte, das unbedingte Vertrauen auf dessen in Christo offenbarte Liebe den Inhalt des ersten Gebotes ausmache, womit er also nicht auf eine rein menschliche Erfüllung dieser Forderung deuten will. Höchstens könnte es sich wieder um einen absoluten Imperativ handeln. Wenn er aber die Zweifel an der ewigen Seligkeit als Eingebung des Teufels erklärt, so sieht man, dass er hier an ein wenigstens dem christlichen Gemüthe schon immanentes Bewusstsein appellirt, welches nur von aussen verdunkelt ist.[87]) Ebenso kämpft Luther in demselben Augenblick gegen alle und jede Werkgerechtigkeit des Menschen, auch gegen die Vorstellung der Reue als unserer That, in welchem er von dem Verlust und Wiedergewinnen des Gnadenstandes durch Busse und Glauben handelt.[88]) Und in den Schmalkalder Ar-

destinations-Lehre enthält Luther's Schreiben an Hans von Rechenberg vom Jahre 1523, in welchem er feststellt, dass die Frage vom Glauben alle Christen angeht, während nur die reifen und geförderten sich mit jenem höheren Problem ohne Schaden beschäftigen dürfen. Denn das ist ihm kein Problem, dass der Glaube conditio sine qua non des Heiles ist: De Wette: Bd. 2, S. 452ff.

[87]) De Wette: Bd. 4, S. 247ff.; vgl. Comm. in ep. ad Gal. II, S. 162: „Nam si aliquis sentit amorem erga verbum, et libenter audit, loquitur, cogitat, dictat et scribit de Christo, is sciat, hoc non esse opus humanae voluntatis aut rationis, sed donum Spiritus sancti. Impossibile est enim ista sine Spiritu sancto fieri. Contra ubi odium et contemtus verbi est, ibi diabolus, Deus hujus saeculi, regnat, excaecat et captiva tenet corda hominum, ne illis fulgeat lux evangelii, gloria Christi".

[88]) Walch: Bd. 11, S. 980f. Er kann sich gerade hier nicht schroff genug gegen die katholische Busslehre aussprechen, so dass er verlangt: „Dass der Papst und seine ganze Rotte mit diesem einigen Stück, dass sie die Lehre von christlicher Busse und Vergebung der Sünde also verkehret und verderbet, hoch genug verdienet, und noch täglich verdienen, dass sie von allen Christen in den Abgrund der Hölle verflucht werden, wie Paulus

tikeln hat er ja neben der am Beispiele David's geschilderten Verlierbarkeit des Gnadenstandes die Leugnung der menschlichen Freiheit uneingeschränkt behauptet.[89])

Sehen wir also, dass unser Theologe wohl dem transcendenten und dualistischen Prädeterminismus ausweicht, nicht aber der dem Subjekt immanenten Determination durch die absoluten Gegensätze von Sünde und Gnade oder Seligkeit und Verdammniss: so steht dieser Vorstellung freilich eine Ergänzung gegenüber, die sich aus seiner früheren Idee der im Glauben vollendeten Person ergeben konnte. Er setzt nämlich unter Umständen voraus, dass in dem wahren, vom H. Geiste erleuchteten Christen doch schon ein durch die Sünde unzerstörbarer Keim des Göttlichen vorhanden sei, der alle Sünden nur als Schwachheitssünden erscheinen lässt. Und hieraus erklärt sich auch die sich widersprechende Schätzung des Davidischen Ehebruches. Auf der anderen Seite legt er selbst in dergleichen Aeusserungen das Hauptgewicht auf das B e h a l t e n des Glaubens oder das B e h a r r e n in der Busse in der Art, dass man von der principiellen Betrachtungsweise nicht gar weit abkommt, und ein Fortschritt in der Heiligung, ein Handeln, welches über die Beschäftigung des Subjektes mit seinem innersten Zustande hinausgeht, undeutlich genug wird.[90]) In den Tischreden äussert er sich

zu den Galatern C. 1, 9 alle die verfluchet, so ein ander Evangelium lehren".

[89]) Art. Smalc. a. a. O. S. 310f.: „Quapropter meri sunt errores et caligines contra hunc articulum (de peccato) scholasticorum dogmata, quibus docetur hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, et econtra omittendi bonum et faciendi malum".

[90]) Vgl. oben S. 351, Walch: Bd. 9, S. 1163f.: „Wenn ein Heiliger einen Sündenfall thut, so klagt er's Gott; und derselbe ist heilig, sein Saame bleibet in ihm, sein Sündenfall ist ihm leid; er thut nicht muthwillig Sünde, und ist also aus Gott geboren". Doch zugleich heisst es: „Alle Gläubigen empfinden in ihren Herzen die guten Bewegungen des H. Geistes . . . Aber es liegen ihnen soviel Klötze und Hindernisse in dem Wege, Satan, die Welt, unser eigenes feindseliges Herz; welches Satan so untereinander hetzet, dass wir dessen gar leicht vergessen, was Gott von uns fordert. Daher bleibt

dahin, dass die Frage von der Beharrlichkeit der Gläubigen eine äusserst schwierige sei; eine Lösung der Schwierigkeit wagt er nicht zu geben.[91]) Man pflegt der von der Orthodoxie der reformirten Kirche mehr oder weniger streng vertretenen Prädestinationslehre den Vorwurf einer Schädigung der Sittlichkeit zu machen. Und allerdings giebt ja der transcendente Dualismus dieser Lehre, der die geschichtliche Wahrheit des religiösen Lebens beeinträchtigt, zu vielen Bedenken Anlass. Allein man hat viel weniger beachtet, dass Luther's Ethik an dieselbe Klippe stösst, wenn auch der Dualismus bei ihm von der Beziehung auf die Kirche und die Menschheit auf das Gebiet des Innenlebens und des einzelnen Subjektes übertragen ist. Wie nun die christliche Ethik schon nach Analogie der allgemeinen weder mit einer schlechthinigen Vollendung des persönlichen Gnadenstandes noch ohne die Voraussetzung, dass dieser schon wirklich zu Stande gekommen ist, bestehen kann, sondern gerade die Bewahrung und Ausbildung der nothwendig vorauszusetzenden sittlichen Kraft zu lehren hat,[92]) so sehen wir in den die ethische Aufgabe nach der einen oder nach der andern Seite hin beeinträchtigenden Lehrtypen, die von Calvin und Luther gebildet wurden, zwei Stämme vor uns, die aus derselben Wurzel, dem Augustinismus, entsprossen sind. Bei unserem Reformator ist der religiöse Dualismus durch seine Verinnerlichung nicht gemildert, sondern dem Gange seiner theologischen Entwickelung gemäss in der That nur ernster und tiefer geworden. Er hat nicht mehr bloss die Sittlichkeit der Menschheit in Frage gestellt, sondern die Ethik an der Wurzel, in

dieses Werk immer in fieri . . . „Daraus folgt der Schluss: dass das Leben eines Christen eine immerwährende Busse ist“. Vgl. Bd. 12, S. 644ff., 1038ff.; Comm. in ep. ad Gal. II, 168f.; III, S. 34ff.

[91]) Tischreden a. a. O. Bd. 2, S. 3f.

[92]) So sagt Calixt, der Begründer lutherischer Moralwissenschaft in seiner Epitome theol. mor.: „Finis igitur partis ejus, quam ex disciplina theologica modo tractamus et moralem vocamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec ex eo per peccata libere et contra conscientiam perpetrata excidat“. Vgl. Pelt a. a. O. S. 314.

der Tiefe der Persönlichkeit angegriffen. Von hier aus kann es also zur Heiligung und zum sittlichen Handeln unmöglich kommen; wie solches nicht weniger von der Voraussetzung des die Person vermittelst der Immanenz Christi vollkommen beseligenden Glaubens als unnöthig aufgehoben ist. Beide Betrachtungsweisen des Gesetzes: die idealistisch-positive wie die realistisch-negative verhindern also eine wahrhaft ethische Anwendung des letzteren.

Luther's Geist beherrschte aber auch in dieser Rücksicht die lutherische Kirchenlehre, die sich in ihrer orthodox abschliessenden Gestaltung gerade an das einseitig realistische Ergebniss seiner theologischen Entwickelung gehalten hat. Aus der symbolischen Grundlage dieser Orthodoxie in der Konkordienformel lässt sich das bereits ersehen. Denn wenn letztere auch die schroffe Formulirung des geschilderten anthropologischen Dualismus von Flacius und Amsdorf ablehnte, so hat sie ihn doch der Sache nach in ihrer Heilslehre, in der Auffassung von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, wie in der theilweisen Aufrechterhaltung der Erwählungslehre beibehalten. Die pelagianische Abweichung, die sie in der Stellung des Menschen zur Verkündigung des Gnadenwortes geltend macht, giebt sich dem gegenüber als eine zu deutliche, auch möglichst auf ein negatives Verhalten beschränkte Inkonsequenz, als dass sie für die rein religiöse Betrachtung durchschlagend wirken oder dieselbe innerlich mit der Sittlichkeit versöhnen könnte.[93]) Mit Recht sieht Dorner in der Forderung des äusseren Gebrauchs der Gnadenmittel nur eine Erweiterung der justitia civilis;[94]) wie auch Luthardt nachweist, dass die Konkordien-

[93]) Vgl. Symb. Bb. bei Müller: a. a. O. S. 601 (R. S. 671f.); 608 (R. 679); 705 (R. 799); 713 (R. 808f.).

[94]) Dorner: Gesch. d. prot. Theol. S. 367. Auch Julius Müller hat in dem in dieser Weise verlangten Gebrauch der Gnadenmittel kein Gegengewicht gegen die Erwählungslehre gesehen, womit sich selbst Luthardt einverstanden erklärt. Vgl. Julius Müller: Die evangel. Union, S. 211ff.; Luthardt: a. a. O. S. 276. Ebenso findet A. Schweizer die Konkordienformel noch der Prädestination günstig: Prot. Centraldogmen, I. S. 489.

formel im Gegensatz zu den ihr zum Grunde liegenden Vorarbeiten der Tendenz folgt, den Synergismus Melanchthon's vollständig zu beseitigen und direkt an Luther's Theorie, wie solche in der Schrift de servo arbitrio begründet ist, anzuknüpfen. Damit ist ja auch über die richtige Auslegung der zweifelhaften Stellen im Sinne der ächt lutherischen Theologie entschieden.[95]) Und es ist sehr fraglich, ob man die in Rede stehenden theoretischen Widersprüche unserer lutherischen Formel höher zu schätzen hat als den Umstand, dass innerhalb der reformirten Kirche die Dordrechter Beschlüsse die Erwählungslehre ausdrücklich in der infralapsarischen Form symbolisirt haben.[96])

Gründete sich mithin die lutherische Orthodoxie zunächst auf jenes der praktischen Sittlichkeit ungünstige, doch in der dogmatischen Polemik Luther's am klarsten vorliegende Resultat seiner Lehre, so beachte man dazu die bekannte Thatsache, dass sich die reformirte Kirche trotz der von ihr vertretenen Prädestination von je her durch ein erfolgreiches Streben nach praktischer und sittlicher Thätigkeit hervorgethan hat, wie sie ja auch früher als die lutherische Kirche eine wissenschaftliche Ethik hervorbrachte. Das ist nun freilich als kein direkter Ausfluss der Prädestinationslehre zu betrachten; denn schon bei Calvin war deren Vereinigung mit der Sittlichkeit ein Postulat, welches eine wechselseitige Akkomodation

[95]) Luthardt: a. a. O. S. 261 ff.; vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 69. Luthardt aber wird trotzdem in seinen weiteren Erläuterungen der Konkordienformel dem deterministischen Zuge derselben nicht gerecht; vgl. besonders S. 276 ff.: Man versperrt sich überhaupt ihr rechtes Verständniss gewöhnlich dadurch von vornherein, dass man sie meist im Hinblick auf den dualistischen Prädeterminismus der reformirten Kirche erklärt. Dass sie diesen ablehnte, erklärt sich ebenfalls erst aus Luther's Doktrin, nicht aber ist damit schon irgendwie ein immanenter Determinismus in Frage gestellt. In dieser Hinsicht waren freilich die Väter der Konkordienformel über ihr Verhältniss zu Luther selbst nicht ganz klar.

[96]) Vgl. hierzu eine Bemerkung von Schenkel: Die Grundlehren des Christenthums, Leipzig 1877, S. 311 ff.

der religiösen und der ethischen Anschauung ergab.[97]) Doch in der aus der Prädestination sich ergebenden Unverlierbarkeit des Gnadenstandes und der damit denkbaren beharrlichen Verfolgung eines bestimmten Zieles war den Reformirten theils und vornehmlich ein Weg zur Beschäftigung mit ausserhalb des Individuums liegenden Aufgaben, theils eine Handhabe zur wirksamen und kontinuirlich fortschreitenden Darstellung und Bewährung der persönlichen Erwählung im Leben gegeben.[98]) Dagegen warf nun die lutherische Verlierbarkeit der Gnade, der ununterbrochene und stete Kampf um das eigene Seelenheil das Individuum in sich selbst zurück, sei es um das Bewusstsein der Seligkeit allen äussern Feinden und der Welt zum Trotz mehr oder weniger mystisch zu geniessen, sei es um im tiefsten Leiden Geist und Fleisch, Himmel und Hölle, Christum und den Teufel ihren Strauss im Gemüthe ausfechten zu lassen.[99]) Wo dann aber das gesetzliche Handeln vermöge einer unentrinnbaren aber noch ungeläuterten Inkonsequenz im praktischen Bewusstsein die absolute Bestimmung des Menschen durch die göttliche Kausalität durchbricht und als religiöses Gebot im eigentlichen Sinne erscheint: musste bei den Reformirten ein gesetzlicher Rigorismus mehr in äusseren Dingen, bei den Luthe-

[97]) Vgl. Lobstein a. a. O. S. 16ff., 147f.

[98]) Vgl. Schneckenburger: a. a. O. S. 38ff., 225ff.

[99]) Vgl. a. a. O. S. 44ff., 226ff., 233, 236ff. Diese letztere Eigenthümlichkeit des lutherischen Systems hat Schneckenburger weniger hervorgehoben als die mystische oder ästhetische Heilsgewissheit, die sich beim Lutheraner dem religiös sittlichen Handeln entgegenstellt. Sehr richtig und scharfsinnig sagt er zur Erläuterung dieses Systems: „Dieselbe empirische Thatsache heisst bei den Einen (den Lutheranern) ein totaler, bei den Andern (den Reformirten) ein partialer Fall, nicht darum weil sich nach jener Vorstellung die eigene menschliche Subjektivität in höherem Maasse der Freiheit gegen die göttliche Gnadenfunktion bethätigte als nach dieser, sondern weil sie das beiderseits nur von der wiedergebärenden Gnade abgeleitete neue Leben als ein solches Produkt derselben ansehen, das nach den Einen seiner Natur nach keiner Auflösung fähig ist, nach den Andern dagegen eine solche Auflösung zulässt“ (S. 244).

ranern aber ein solcher in der Anwendung auf das Seelenleben, der die permanente Busspredigt als ethische Forderung absoluter Bekehrung missversteht, hervortreten. Diese gefährliche Ethik lutherischer Busspredigt, die vom Menschen das geradehin Unmögliche fordert: dass er sich nämlich selbst umschaffe, lässt sich in der kirchlichen Predigt der neueren Zeit vielleicht noch häufiger vernehmen als früher. Immer aber führten diese lutherischen Busprediger, die schon mit einem Fusse im Rationalismus stehen, nur mit Unrecht die Bekenntnisse, die Konkordienformel nicht ausgenommen, im Munde. Und nichts war jedenfalls mehr geeignet, die zarteren und tieferen Gemüther der Kirche zu entfremden oder zur Verzweiflung zu bringen, als ein solcher pseudolutherischer Pelagianismus. Gründlich kann dieser Gefahr allerdings nur durch eine veränderte Lehre vom göttlichen Gesetze vorgebeugt werden, zu welcher doch Luther in seiner grossartigen Weise in den Schmalkalder-Artikeln die Erlaubniss gegeben und zu deren Ausbildung er, wie aus unseren Darstellungen hervorgeht, in der Entwickelung seiner Theologie mancherlei kostbare Bausteine geliefert hat. Der dritte Brauch des Gesetzes, der sich nach der Konkordienformel auf die gläubigen Christen und Wiedergeborenen beziehen soll, fällt, was schon Schneckenburger bemerkt,[100]) im Grunde mit dem zweiten Brauch desselben zusammen; wie denn auch Luther nur einen Unterschied im Gesetze kennt.[101]) So fehlt bei letzterem und in der von seinem Einflusse beherrschten Theologie, ja in der reformatorischen Lehre überhaupt, die Idee eines positiven Gesetzes, als einer Ordnung für das wahrhaft christliche und fromme Leben, welche im evangelischen Geiste die durch die Gnade und den Glauben entbundene oder erhöhte sittliche Freiheit beherrscht. Im Sinne unseres Reformators kann ein Gesetz dieser Art weder aus einem nur auf materielle Interessen gerichteten Staate entspringen,

[100]) Schneckenburger: a. a. O. S. 110f.

[101]) Vgl. oben S. 320ff. und Comm. in ep. ad Gal. II, S. 60ff.: „De duplici legis usu". Den einen nennt Luther den: „usus civilis", den anderen den: „usus theologicus seu spiritualis".

noch darf es von einer verweltlichten und herrschsüchtigen Kirche gegeben oder verwaltet werden. Vor dem Rückfall in diesen Standpunkt hat uns Luther, wie wir hoffen, für immer durch sein Ideal christlicher und persönlicher Glaubens- und Gewissens-Freiheit und seine ethische Vertiefung des Augustinismus bewahrt. Durch letztere regte er endlich auch eine Reform der kirchlichen und Augustinischen Lehre von der Erbsünde an,[102]) deren Ausführung er freilich den nachkommenden Theologen überlassen hat.

[102]) Vgl. Ritschl: a. a. O. Bd. 3, S. 296f., Köstlin: a. a. O. S. 364ff. Den Unterschied zwischen Luther und Augustin wird man in diesem Punkte noch tiefer fassen dürfen, als wir es bei Ritschl sehen; denn die Beziehung der Erbsünde auf die Taufe, welche Ritschl in den Vordergrund stellt, hing bei Augustin mit der physischen Auffassung der ersteren zusammen, wogegen sich auch Luther's gegentheilige Ansicht nicht aus der Sakramentslehre herleitet.

Der Glaube.

Sein Wesen, sein Verhältniss zum H. Geiste und sein Kampf mit einer ewigen Verdammniss.

Ueber die ungeheuere Tragweite, die der Begriff des Glaubens für Luther gewonnen hatte und den Reichthum von Bestimmungen und Anwendungen, der sich für ihn daraus ergab, brauchen wir zu dem, was in den vorhergehenden Abhandlungen besprochen wurde, kaum noch etwas hinzuzufügen. Allein wir haben noch nicht den Versuch gemacht, uns ein zusammenfassendes Bild des Wesens dieser alles Heil bewirkenden oder in sich enthaltenden Vorstellung zu entwerfen.

Auch für unseren Reformator war ohne Zweifel die in der alten, wie in der mittelalterlichen Kirche herkömmliche theoretische Bedeutung des Glaubens eine vorbereitende Handhabe seiner Benutzung,[1]) jedoch so, dass er von vornherein davon Abstand nahm, ihm irgend eine christliche Gnosis entgegenzusetzen oder in der von je her und auch bei Augustin üblichen Weise überzuordnen. Dem Zuge zur Innerlichkeit, den wir von Hause aus bei Luther bemerkten,[2]) kam nun bereits diese theo-

[1]) Vgl. oben 108f.; dazu: Julius Müller: Gedanken über Glauben und Wissen, Dogmatische Abhandlungen, S. 11ff. Als seine eigene Erklärung stellt auch J. Müller den Satz auf: „Der Gegenstand des Glaubens ist eine Offenbarung Gottes an den erkennenden Geist“ (S. 4).

[2]) Vgl. oben S. 99.

retische Bestimmtheit seines religiösen Grundbegriffes zu statten. Ist doch das Denken weniger an die Gemeinschaft gebunden und vollzieht sich mehr in der Sphäre der Innerlichkeit als das Handeln. So konnte er gegen die Werke und die Gebote der Werke polemisiren, schon einfach von der bewussten oder unbewussten Voraussetzung aus, dass es in ethisch-religiöser Hinsicht auf unsere Ansicht von Gott ankomme; wie er ja auch gegen Eck den Satz aufstellte, dass die Welt durch lebenskräftige Vorstellungen oder Meinungen überhaupt regiert werde.[3])

Gegen die römische Kirche entscheidend wurde die Vorstellung des Glaubens, wie wir gesehen haben, in der Frage vom Buss-Sakrament. Und hier trat nun auch sehr deutlich eine praktische Auffassung zu jener theoretischen hinzu. Wir fanden den Glauben dort als den schlechthinigen Gehorsam gegen einen göttlichen Imperativ, der von uns fordert, uns die göttliche Gnade anzueignen; womit freilich ein theoretisches Moment durchaus nicht ausgeschlossen ist. Denn offenbar sollen wir sowohl das Dasein als auch das Angebotensein des Heilsobjektes erkennen; und zwar nicht auf Grund menschlicher Untersuchungen und Reflexionen, sondern in unmittelbarer Intuition. Eine solche kann freilich nicht befohlen werden, wie überhaupt kein Akt des Erkennens an sich, dem sein Objekt immer nur dargestellt werden kann. Wie aber das Erkennenwollen das Erkennen selbst begleiten kann, häufig sogar muss, so nimmt Luther für den Glauben die engste Verknüpfung beider Funktionen in Anspruch.[4]) Ein reines Wollen haben wir also auch hier nicht, wie es sich ja auch als kein empirisches Wollen verstehen liess. Empirisch scheint dagegen die theoretische Seite hervorzuragen. Dennoch sieht man aber, dass es sich um kein Erkennen einer allgemeinen und rein objektiven Wahrheit handelt, sondern um etwas Individuelles. Soll das Heils-

[3]) Vgl. oben S. 174.

[4]) Vgl. oben S. 116, Anm. 21, wo der fehlende Glaube an das vorhandene und mitgetheilte Heils-Objekt als Beweis des Nichtwollens der Gnade gilt.

wort persönlich verwerthet werden, so ist es auch, wie angenommen wird, von persönlichem Interesse. Es handelt sich in der freiwilligen Anerkennung und Aneignung, die in diesem Glauben liegt, um keine Erkenntniss eines äusserlich gegebenen, gleichgültigen Objektes, sondern um eine subjektive Werthschätzung, um Annahme eines zum Genusse dargebotenen Heils-Gutes, das mit dem aus dem Buss-Sakramente stammenden Centralausdruck im allgemeinen als Sünden-Vergebung, d. h. als höchste Aufhebung des Gefühles der Unlust oder Unseligkeit bezeichnet ist.[5]) Der entsprechende positive Ausdruck der persönlichen Rechtfertigung im Glauben ist von gleichem Werth, wenn man ihn, wie uns Luther's frühere Lehre deutlich vorschreibt, über die Vorstellung der nur zugerechneten und insofern nach seiner anfänglichen Meinung entweder ethisch zu ergänzenden oder an sich noch als mystisch-verborgen gedachten Gerechtigkeit hinaus erweitert.[6]) Es handelt sich also um jenen Glauben, welcher die volle Genugthuung in sich selbst enthält,[7]) und welcher namentlich in der Schrift von der Freiheit als dauernde persönliche Einigung mit dem Erlöser, mit dessen Sündlosigkeit und Gerechtigkeit beschrieben wurde. Die sakramentale Fassung des rechtfertigenden Glaubens unterscheidet sich von der zuständlichen oder psychologischen nur dadurch, dass sie eine empirische und aktuelle Begründung dieses Zustandes, welche sich in der Annahme und Aufnahme des Evangeliums darstellt, bezeichnet. Ein Princip seligen Lebens enthält dieser Glaube aber immer schon in sich, und das ist der direkt positive

[5]) Man hat bisher noch nicht genug beachtet, dass Luther zunächst das Heil grade in der evangelischen Auffassung des Buss-Sacraments fand. Vgl. darüber noch folgenden Ausspruch aus dem Sermon von der Busse: „Der rechte Weg und die richtige Weis, ohn' welche kein ander zu erfinden, ist das hochwürdig, gnadenreich, heilig Sacrament der Busse, welches Gott zu Trost allen Sündern geben hat.“ Vgl. Löscher a. a. O. Bd. 2, S. 515.

[6]) Vgl. oben S. 100ff., 148, 164f., 231.

[7]) Oben S. 170.

Ausdruck für die durch ihn ergriffene Sündenvergebung.[8]) Mithin ist er auch das Wollen und Erkennen der uns dargebotenen Gotteskindschaft. „So haben wir", sagt Luther in einer Epistel-Predigt, „... genugsam gehöret, dass einem Menschen nicht genug ist, so er ein Christ sein will, dass er gläube es sei alles wahr, welches von Christo gesaget ist, welches ist der Cain'schen Heiligen Glaube; sondern er muss nicht zweifeln noch wanken, er sei einer von denen, denen solche Gnade und Barmherzigkeit gegeben sei, und habe sie gewisslich durch die Taufe oder Sakrament erlangt. Wo er das nun gläubet, so muss er frei von ihm selbst sagen, er sei heilig, fromm, gerecht, Gottes Kind, der Seligkeit gewiss"... „Dieselbige (die Gnade) achtet er so gross, wie sie denn auch ist, dass er nicht zweifelt, sie mache ihn heilig und Gottes Kind. Und wo er daran zweifelt, thät er seiner Taufe und Sacrament die höchste Unehre und lügenstrafet Gottes Wort und Gnade in den Sakramenten".[9]) Für das Wesen des Glaubens selbst ist es in diesem Zusammenhange gleichgültig, dass dem Menschen nicht im Buss-Sakrament, sondern schon in der Taufe die erste thatsächliche Anbietung und Darstellung der Gnade Gottes zu Theil wird. Wir werden auch noch sehen, dass Luther im Verlauf seines Streites mit der römischen Kirche die Taufe an die Stelle der bald gänzlich beseitigten sakramentalen Busse gesetzt hat. Das unmittelbar mit einem Wollen geeinte Erkennen, das sich hiernach im Glauben kundthut, erscheint mithin als die Erkenntniss des

[8]) Die Sicherstellung des Lebens der Person des Gläubigen als positive Ergänzung der Sündenvergebung kennt auch Melanchthon. „Justificatio", sagt er, „significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam": Corp. Ref. XXI, S. 742 (aus d. loc. theol.).

[9]) Walch: Bd. 12, S. 284. Vgl. Bd. 8, S. 790; Bd. 9, S. 841; Bd. 10, S. 198ff.; Bd. 13, S. 1267: „Denn der Teufel weiss auch, dass Christus gestorben ist, und glaubt es sei ja so gewiss, als alle Papisten; aber das glaubt er nicht dass Christus für ihn und ihm zu gut gestorben sei".

höchsten Gutes;[10]) sei es nun, dass dieses Gut schon in uns wohnend, in unserem Besitze befindlich gedacht werden soll, oder dass es uns unmittelbar vor Augen gestellt ist. Da indessen diese Erkenntniss ihrem Heilswerthe nach persönlicher Natur ist, woran nach Luther's ganzer Lehre gar nicht zu zweifeln, so steht das besonders in Frage, ob wir es auch mit dem Sittlich-Guten von allgemeinem und objektivem Werthe zu thun haben. Daher nehmen wir Anstand zu sagen, der fromme Glaube sei eine ethische Ueberzeugung; sondern das Praktische, welches in ihm liegt, möchte man eher ästhetisch verstehen. Der Wille zum Guten, der in ihm liegt, könnte also in jener elementaren Gestalt erscheinen, wie er bei jeder Lust und jedem Genuss vorausgesetzt werden muss, als Wille zum Leben. Das aber würde offenbar mehr ein physisches als ein specifisch-ethisches Substrat ergeben. Darauf deutet auch eine Erklärung des Glaubens in den Tischreden, in der es heisst: „Des Glaubens Materia ist unser Wille. Die Forma ist, dass man das Wort Christi ergreift, von Gott eingegeben. Die endlich Ursach aber und die Frucht ist, dass er das Herz reiniget und macht uns zu Gottes Kindern und bringet mit sich Vergebung der Sünde“.[11]) In früherer Zeit, da Luther noch nicht so dualistisch und deterministisch lehrte als später, war es schon seine Meinung, dass es sich in der religiösen Frage nicht um den Willen handele, da die Menschen alle selig werden wollen, alle denselben Zweck verfolgen. Der Streit liege in den Mitteln, mit denen man das Ziel zu erreichen strebt. Mithin

[10]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 1618: „Wo der Glaube ist, der fraget nicht nach herrlichen Kleidern und köstlicher Speise, ja, nach keinem Gut, Ehre, Lust, Gewalt und Allem, das nicht Gott selber ist; suchet, trachtet und hanget an Nichts, denn an Gott, dem höchsten Gut allein; gilt ihm gleich, köstliche und geringe Speise, herrliche und schlechte Kleider. Denn ob sie gleich köstliche Kleider tragen, so achten sie doch der keines, sondern werden darzu gedrungen, oder kommen Zufalls dazu, oder müssens einem Andern zu Diensten thun.“

[11]) Tischreden, Bd. 1, 2. Abthlg., S. 179.

denkt er die Sünde vornehmlich als Irrthum und bezieht sie auf den Intellekt.[12]) Noch weniger aber war er aufgefordert, die Stellung des Menschen zu Gott als ein ethisches Wollen aufzufassen, nachdem er sich dem Determinismus und Augustinismus in die Arme geworfen hatte. Im Gegentheil tritt uns dann Heil und Unheil, wenn nicht als richtige und falsche menschliche Erkenntniss, nur um so mehr als Gegensatz von subjektiver Lust und Unlust entgegen.

Und doch hat uns Luther's theologische Entwickelung gezeigt, dass sich ihm der Glaube wohl als Gegner der nur als Busse und negativ gedachten Sittlichkeit der katholischen Kirche ergab, nicht aber als Feind der Sittlichkeit überhaupt oder eines freudigen Rechtthuns. Denn überall setzt er voraus, dass aus dem Glauben sich erst die vollkommene Sittlichkeit ergeben kann, die wahre Busse, die tadellose Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die rechten guten Werke der Liebe; wenn sich auch andererseits nicht leugnen lässt, dass seine von dem absoluten Standpunkte aus geführte Polemik gegen die falsche Sittlichkeit des Katholicismus den positiven und praktischen Werth dieser Postulate erheblich einschränkt und gerade für die Erklärung des Glaubens unwirksam macht.[13])

Sind solche Postulate aber vorhanden, und ruht, wie wir nachwiesen, Luther's Vorgehen gegen Rom von Hause aus auf wahrhaft ethischen Beweggründen, so muss sich diess auch in seiner Beschreibung und Lobpreisung des Glaubens, in welchem er sich niemals genugthun und erschöpfen kann, zu Tage treten. Bereits in der Schrift von der Freiheit offenbarte sich uns der Glaube trotz aller Mystik als die Begründung

[12]) „Tota conflictatio est de mediis ad finem, de fine consentiunt omnes. Omnes volunt salvari et Deo placere, sed dissentiunt in eo, in quo placendum est. Idcirco superbi semper contra justitiam Dei pugnant, et stultitiam aestimant quae sapientia eis mittitur, similiter veritas eis mendacium videtur: Luth. opp. l. v. a. I, S. 56 (aus einer Pred. v. Jahre 1516). Vgl. oben S. 103.

[13]) Vgl. oben S. 174.

einer zum selbstständigen Hervortreten, also auch zum Handeln bestimmten Persönlichkeit. Und so erschien derselbe schon dort nicht bloss als eine in Gott ruhende Kraft, sondern in seiner Verbindung mit dem Worte Gottes auch als ein in die Sichtbarkeit tretender Glaubenstrotz, der die ideale Persönlichkeit als eine Realität in der Welt aufrecht zu erhalten hat. Das aber weist immer auf eine praktische Idee, selbst wenn man darin einen Widerspruch gegen die Voraussetzung der absoluten Innerlichkeit des Glaubens und der absoluten Nachgiebigkeit der das äussere Leben beherrschenden Liebe erkennen muss. In den weiteren Umschreibungen der Natur des Glaubens finden wir nun diese Seite namentlich dadurch ausgedrückt, dass unser Theologe dem Glauben nicht selten die Idee des Muthes, des Wagens, der schöpferischen Kraft substituirt. Hiernach hat der Glaube nicht allein das höchste Gut zu geniessen, sondern auch das vollendet Gute zu wollen und zu vollbringen, und zwar in der Weise, dass er unmittelbar mit der religiösen Zuversicht das höchste ethische Selbstvertrauen konstituirt. „Hier ist zu merken“, hören wir in der kurzen Auslegung des Dekalogs, des Glaubens und des Vater-Unser vom Jahre 1520, „dass zweierlei Weise gegläubt wird: zum ersten von Gott, das ist, wenn ich gläube, dass es wahr sei, was man von Gott saget. Gleich als wenn ich sage, dass es wahr sei, was man vom Türken, Teufel, Hölle saget; dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft und Merkung, denn ein Glaube. Zum andern wird an Gott gegläubet, das ist, wenn ich nicht allein glaube, dass wahr sei, was von Gott gesaget wird, sondern setze mein Vertrauen in ihn, begebe und erwege mich, mit ihm zu handeln und gläube ohne allen Zweifel, er werde mir also sein und thun, wie man von ihm saget. Auf welche Weise ich nicht gläube den Türken oder Menschen, wie hoch man sein Lob preisete. Denn ich glaube leichtlich, dass ein Mann fromm sei, ich wage es darum nicht auf ihn zu bauen. Solcher Glaube, der es waget auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im

Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen und erlanget von Gott alles, was er will. Der mag kein böses falsches Herz haben; denn das ist ein lebendiger Glaube, und der wird geboten im ersten Gebot".[14]) Eine solche schöpferische Kraft des Glaubens preist er auch später nicht selten, namentlich in den Predigten. „Der Glaube", heisst es einmal, „ist ein allmächtig Ding, wie der ewige Gott selbst". Wir vernehmen sogar: „Hilf Gott, wie ein überschwenglich reich und mächtig Ding ists um den Glauben! machet er doch den Menschen allerdings zu einem Gott, dem nichts unmöglich ist". In der Auslegung des 15. Cap. des ersten Korinther-Briefes, die aus dem Jahre 1534 stammt, heisst es von demselben, er sei „nicht so gering Ding, wie man meinet, sondern ein trefflicher Held". Als ein immerwährendes, lebendiges Thun in dieser Siegesgewissheit schildert ihn die Vorrede auf den Römerbrief (1522). „Glaube", sagt sie, „ist eine lebendige erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntniss göttlicher Gnade machet uns fröhlich, trotzig und lüstig gegen alle Creaturen: welchs der Heilige Geist thut im Glauben. Daher ohn Zwang willig und lüstig wird, Jedermann Guts zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also dass unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden".[15]) Darin ist jedenfalls angedeutet, dass der Glaube die höchsten göttlichen Ziele sich zu eigen macht, von deren Erreichung er schlechthin überzeugt ist, so dass er sich auch auf keinem für ihn ethisch indifferenten Gebiete be-

[14]) Walch: Bd. 10, S. 198. Vgl. aus dem Sermon von guten Werken eine Stelle aus der Erklärung des achten Gebotes, die das Glaubensbewusstsein ähnlich beschreibt: Vermischte Predd. a. a. O. S. 219.

[15]) Walch: Bd. 11, S. 201, 404, 3069; Erl. Ausg. Bd. 51, S. 93; Bd. 63, S. 125ff.; Walch: Bd. 8, S. 29, 790; Bd. 13, S. 419f., 1354; Bd. 3, S. 1339ff. u. s. w.

wegen kann, wenn er sich nach der Rechtfertigung und Sündenvergebung in der Mannichfaltigkeit der guten Werke und in der dienenden, duldenden Liebe darstellt, vielmehr auch da seine schöpferische Kraft beweisen muss.

Leugnen lässt sich allerdings nicht, dass auch obige Aussprüche keinen adäquaten und abschliessenden Begriff vom Glauben geben. Dem steht nicht allein der Umstand entgegen, dass des Reformators Mystik wie sein Dualismus einer teleologischen Auffassung der christlichen Frömmigkeit überhaupt widerstreben: sondern auch die Beobachtung, dass er diese mit dem Glauben verbundene Idee der Thatkraft, Tapferkeit und Beharrlichkeit später ausdrücklich von ihm abgesondert und der Hoffnung, als einer besonderen, vom rechtfertigenden Glauben unterschiedenen Tugend zuertheilt hat. Von der Liebe sahen wir den Glauben schon früher getrennt, obwohl Luther sogar anfänglich die Liebe zu Gott als die Grundlage unseres religiösen Verhaltens betrachten konnte. Auch diese Trennung hat unser Theologe nicht nur nicht zurückgenommen, sondern nur schärfer und gründlicher durchgeführt.[16]) Je mehr er nun später die vollendete Person des Christen in Frage stellte, desto mehr musste sich mit der Vorstellung der Zurechnung einer fremden (Christi) Gerechtigkeit[17]) eine theoretische Fassung des Glaubens ausbilden. Indessen hat letztere trotz einer gewissen Kälte doch wieder den Vorzug, dass das mystisch-ästhetische Element beschränkt wird, so dass man den Glauben dann ausschliesslicher als eine religiös-ethische Erkenntniss bezeichnen kann;[18]) aber freilich nun zugleich als eine noch

[16]) Siehe unten und oben S. 238.

[17]) Vgl. oben S. 347f. und u. a. eine längere Abhandlung über die Justifikation: Luth. opp. exeg. V, S. 256ff., und Comm. in ep. ad Gal. I, S. 326ff., 331ff. Auch Köstlin schildert die spätere Rechtsfertigungslehre Luther's in dieser Weise: Luther's Theologie, Bd. 2, S. 454ff. Weitere Belegstellen kann der Leser der Schriften Luther's leicht finden.

[18]) Das Betrachten des Werkes Christi ist nach der späteren Lehre dem Glauben jedenfalls das Erste, worauf erst die Aneignung folgt: „So ist nun unser Kunst nicht in Werken, sie heissen wie sie wollen, . . . es liegt

unvollkommene, dem ein vollendendes höheres Wissen oder Sein noch fehlt. Sowohl der fühlende als auch der handelnde oder duldende Glaube unterscheiden sich jetzt deutlich von dem schlechthin rechtfertigenden, der die Vollkommenheit des Werkes Christi und unsere Gerechtsprechung um desselben willen erkennt und annimmt.

In dem grossen Kommentar zum Galaterbrief trennt Luther in bestimmter Formulirung den absoluten oder rechtfertigenden ausdrücklich von dem inkarnirten und zusammengesetzten, d. h. dem mit den Werken und dem Leben zusammengehörenden Glauben; wie das auch der Anlage seiner Theologie entspricht.[19]) In dieser Hinsicht befestigt sich dann selbstverständlich die Auffassung des göttlichen Wortes und der absoluten Wahrheit als Lehre. Und dem entspricht sowohl die Offenbarung unserer Sünde durch das Gesetz, welches uns ohne den entsprechenden Erfahrungsbeweis von unserer absoluten Sündhaftigkeit über-

allein an dem, dass wir dem Christo zusehen, und von ihm mit Dank annehmen, was er uns gibt". Diese Gabe besteht aber in der Tilgung der Sünde. Vgl. Vermischte Predd. 2. Aufl., Bd. 2, (Erl. A. Bd. 17), S. 348f. Das ethische Element dieser Erkenntniss ist wohl auch durch den Begriff der recta cogitatio cordis zu erklären: Comm. in ep. ad Gal. I, S. 343; oder durch den Begriff des assensus, den Luther z. B. in den Tischreden anwendet. Dort sagt er: „Der Glaub ist nicht eine Qualitas, wie man in der Schule davon redet, sondern eine Gabe Gottes für sich selbst, und nicht allein ein Erkenntniss und Wissenschaft, sondern auch ein Assensus, Zufall des Willens, dass das Herz gewiss dafür hält, es sei also, wie ihm das Wort anbeut und sagt: Jesus Christus sei allein der Welt Heiland, um welchs Willen uns Gott gnädig ist, und uns zu seinen Kindern und Erben annehme aus lauter Gnad und Barmherzigkeit, ohn all unser Verdienst und Würdigkeit (Tischreden, 2. Abthlg., S. 177f.).

[19]) „Spiritus sanctus", sagt L. in obigem Kommentar, „in scriptura varie de fide loquitur, jam de fide (ut sic dicam) abstracta vel absoluta, jam de fide concreta, composita seu incarnata. Fides absoluta seu abstracta est, quando scriptura absolute loquitur de justificatione seu de justificatis, ut cernere est in epistola ad Rom. et Galat. Quando vero scriptura loquitur de praemiis et operibus, tunc de fide composita, concreta seu incarnata loquitur". Dieselbe Unterscheidung drückt Luther auch aus durch „fides extra opus" oder „cum opere"; vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 381ff.

zeugt,[20]) als auch die spätere Begriffsbestimmung des Evangeliums. So spricht Luther ohne weiteres von der Doktrin des Evangeliums, ja er scheut sich nicht, die von den Aposteln der Kirche hinterlassene und niemals aufzugebende Wahrheit als Glaubens-Artikel zu bezeichnen. Glaubens-Artikel entnimmt er auch nach den Schmalkalder Artikeln der H. Schrift.[21]) Im Kampf mit Erasmus zeigte sich uns dieser ein Erkennen a priori verlangende Dogmatismus als ein ganz ausgebildeter, obschon es sich dort nicht um die Frage der persönlichen Rechtfertigung, sondern um die allgemeine Abhängigkeit der sittlichen Kreatur von Gott handelte. Dieser Art der Erkenntniss entsprach es aber, dass unser Reformator nach einer neuen Offenbarung ausschaute, welche dogmatische Voraussetzung und entgegenstehende Erfahrung erst zu versöhnen im Stande sei.[22]) In einem ähnlichen Falle befindet sich der rechtfertigende Glaube. Derselbe unterscheidet sich von jenem allgemeineren Vertrauen auf Gott nur dadurch, dass er die sich für die bestimmte einzelne Person in Christo darstellende Güte und Barm-

[20]) Vgl. oben S. 53, 69.

[21]) Siehe schon oben S. 177; ferner: „Est autem evangelium talis doctrina, quae quidquam sublimius docet, quam est mundi sapientia, justificatio, religio etc. nempe remissionem peccatorum gratuitam per Christum". . . . „Deinde per evangelii doctrinam conculcatur quoque diabolus, destruitur ejus regnum, eripitur lex, peccatum et mors" (Comm. in ep. ad G. I, S. 24f.). Vgl. a. a. O. S. 18, 177, 193 und öfter, auch: Luth. opp. exeg. XXII, S. 27, 42, 419 u. s. w. In einer Disput. vom J. 1536 heisst es: „Apostoli certam (non specie solum sed in individuo quoque) promissionem Spiritus sancti habuerunt. Ideo soli fundamentum ecclesiae vocantur, qui articulos fidei tradere debebant" (opp. l. v. a. IV, S. 417); vgl. dazu Art. Smalc. bei Müller: S. 303; vgl. auch den 12. Schwabacher Artikel. Ueber den Begriff des Evangeliums als Lehre vgl. noch Walch: Bd. 11, S. 2448, 121f., 116: „Das Wort Evangelium ist griechisch und heisst auf Deutsch eine fröhliche Botschaft, darum, dass darinnen verkündiget wird die heilsame Lehre des Lebens von göttlicher Zusagung, und entboten wird Gnade und Vergebung der Sünde. Darum gehöret zum Evangelio nicht Werk, denn es ist eitel blosses Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade".

[22]) Vgl. oben S. 44, 145.

herzigkeit Gottes ergreift, obgleich letzterer die subjektive Erfahrung der Sünde des Uebels und der Verdammniss durchaus noch entgegensteht. In Bezug auf die Erkenntniss, welche derselbe Glaube vertritt, bemerke man, dass „Zuversicht oder Glaube oder Erkenntniss der Güte Christi für Luther gleichwerthige Begriffe sind.[23]) Damit stimmt auch vollkommen überein, dass es sich überhaupt in unserem religiösen Verhältniss zu Christo um dessen Gottheit und Einheit mit Gott handelt; und, wie das oberste Princip des ganzen Heilswerkes des Erlösers die göttliche Liebe ist,[24]) so muss sich auch der Glaube als die höchste und wahre Gottes-Erkenntniss darstellen. In der That erscheint nun auch der Heilsglaube als Anerkennung der Wahrheit des göttlichen Wortes. Der Glaube beruht darauf, dass er die ihm entgegentretende Gnade für Wahrheit hält. „In der Lehre von den Werken", heisst es in dieser Hinsicht, „ist es nicht so gefährlich zu straucheln. Denn wenn nur der Grund unverletzt bleibt, so kann man vom

[23]) Walch: Bd. 11, S. 656; vgl. z. B. auch S. 836: „Also ist das Erkenntniss nichts Anders, denn der rechtschaffene christliche Glaube. Denn wenn Du Gott und Christum also erkennest, so wirst du dich auch mit ganzem Herzen auf ihn verlassen, und ihm vertrauen im Glück und Unglück, im Leben und Sterben". Vgl. ferner Comm. in ep. ad Gal. II, S. 191. Heisst der Glaube das Auge der Christen: Walch, Bd. 4, S. 1299, so nicht minder die christliche „doctrina": Comm. in ep. ad Gal. II, S. 335. Vgl. noch: „Apprehenditur autem Christus non lege, non operibus, sed ratione seu intellectu illuminato fide, et illa apprehensio Christi per fidem proprie est speculativa vita . . . est theologica, fidelis et divina inspectio serpentis suspensi in palo, hoc est Christi pendentis in cruce pro meis, tuis et totius mundi peccatis": a. a. O. II, S. 29. Nicht minder heisst es Walch: Bd. 11, S. 2777 ff.: „Darum wollen wirs anders deuten, dass das beschauliche Leben gehöre zum Glauben: das wirkliche zu der Liebe, dass ein jeglicher Mensch davon gelehrt werde". Soll es keine müssige Beschaulichkeit sein und soll sie sich auf Himmel und Erde beziehen, so sieht man, dass es sich um eine (ethische) Central-Erkenntniss handelt. Auch bezeichnet Luther den Glauben in späterer Zeit als „scientia salutis, quae est in remissione peccatorum": Luth.: opp. l. v. a. IV, S. 456.

[24]) Vgl. oben S. 26 ff., 133 ff.

Falle wieder aufstehen. Aber das ist eine höchst gefährliche Sache, an den Sohn Gottes nicht gläuben. Denn es ist ebensoviel als dem Vater in's Angesicht sagen, Du lügst. Gottes Wahrheit leugnen ist soviel als seine Gottheit leugnen. An den Sohn nicht gläuben, ist ebensoviel, als dem Zeugniss des Vaters von dem Sohn nicht gläuben, wie die Arianer und Cerinthus thäten".[25]) Das göttliche Heilsprincip wird mithin von der Seite der Wahrheit ergriffen; dem Glauben verkündigt sich die Wahrheit des höchsten Wesens als die absolute Güte und Gnade.[26]) Dass aber diese Gnade und Güte auch in Bezug auf unsere Person weder in unserem Gefühl oder inneren Bewusstsein noch (und diess viel weniger) in unserem Wollen und Handeln vollkommen offenbar sein soll, entspricht der ganzen Doktrin unseres Reformators. Unter seinen späteren Schriften vertritt der grössere Kommentar zum Galaterbrief noch am meisten die früher im Vordergrund stehende Immanenz Christi und seiner Gnade in dem inneren Wesen des Gläubigen;[27]) und doch schildert derselbe die Kämpfe des letzteren als so ernste und tiefgehende, dass dieser kaum das Bewusstsein von dem in ihm zu Gott rufenden, mit Gottes Gnade geeinten Geiste zu bewahren vermöge. Davon aber ist die Folge, dass wir uns allein an das äussere Wort halten können.[28])

[25]) Walch: Bd. 9, S. 1063.

[26]) Vgl. auch oben S. 200 (Anm. 17); Luth. opp. exeg. VI, S. 298f.; Walch: Bd. 9, S. 37: „Der Glaube gehöret allein der Wahrheit zu. So ist ja keine Wahrheit, denn allein Gott. Derohalben so ist der Glaube die allerwahrste und innerlichste Ehrerbietung gegen Gott". Vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 327. Der Glaube die wahre Gotteserkenntniss: a. a. O. S. 386 f. In den Anmerkungen zum Deuteronomium ist ihm die religiöse opinio de Deo identisch mit der conscientia de Deo, beides aber ein Glauben opp. exeget. XIII, S. 197.

[27]) Siehe unten.

[28]) „Verum usque adeo non putamus istum gemitum, quem edimus in his terroribus, in hac imbecillitate nostra, esse clamorem, ut aegre deprehendamus esse gemitum. Fides enim nostra, quae sic in tentationibus suspirat ad Christum, infirmissima est, quantum ad sensum nostrum attinet.

Wir werden jetzt wohl auch verstehen, weshalb das Gnadenwort so häufig, ja fast durchgängig als Verheissung bezeichnet wird. Die Verheissung gehört zwar im Grunde dem A. Testamente an, wogegen das Evangelium Erfüllung bringen soll; sie aber fehlt auch hier wenigstens in ethischer Rücksicht, so lange nicht der Christ eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes, des heiligen Gotteswillens leistet. Erreicht diese Luther allerdings in der mystisch-idealistischen Beschreibung des Glaubens, so störte folgerichtig von einer solchen Voraussetzung aus der Gedanke, dass der Glaube ein Vertrauen auf göttliche Versprechungen sei.[29]) In der späteren Lehre oder im Zusammenhange mit der nur zugesprochenen (versprochenen) Gerechtigkeit hat dieses Werthlegen auf die Verheissung indessen seinen guten Grund. Daher ist ihm denn der Gegensatz von Gesetz und Evangelium fast gleichbedeutend mit dem von Gesetz und Verheissung; wodurch auch von dieser Seite der geschichtliche Unterschied des A. und N. Bundes stark verwischt wird. In der Lehre vom Gesetze hatten wir das ja schon gesehen. Und so kann uns derselbe Grundsatz in der Bestimmung des Glaubens nicht mehr überraschen. Hatte er das absolute Gesetz, wie es in fortdauernder Geltung bleibt, schon im A. Testament vorhanden gedacht, so konnte er die positive Seite nicht für specifisch christlich halten, wofern er nicht denen, welche im A. Bunde lebten, jegliche wahre Frömmigkeit absprechen wollte. Er konnte sich in dieser Hinsicht indessen verschieden äussern, je nachdem er seiner Stimmung gemäss mehr die Vollkommenheit des N. Bundes in den Alten oder die Unvollkommenheiten des letzteren in den N. Bund übertrug. Beide Auffassungen finden sich im genannten Kommentar zum

Ideo hunc clamorem non audimus. Verbum solum habemus quo apprehenso in illa lucta respiramus paululum ac ingemiscimus, huncque nostrum gemitum aliquo modo sentimus, clamorem vero non audimus". Vor Gott sei freilich der innere Ruf des Geistes offenbar. „Contra apud nos est omnino contrarius sensus". Wir fühlen vielmehr die Hölle, den Teufel; vgl. Comm. in ep. ad. Gal. II, S. 170f.

[29]) Vgl. oben S. 200.

Briefe an die Galater, in welchem er sich ziemlich eingehend über das Verhältniss der alttestamentlichen zur christlichen Frömmigkeit ausspricht.[30]) Immer aber ist das Evangelium als promissio ein Darstellen des nicht schlechthin Gegenwärtigen, ein Fordern, das noch nicht Vollendete Gott anheimzustellen. Und deutlich sieht man aus den Erörterungen unseres Kommentares, dass diese Auffassung mit dem geistigen Kampfe zusammenhängt, der die Person des Christen in einem inneren Zwiespalt festhält und der mit der inneren Geschichte auch die äussere in Frage stellt.[31]) Aber auch das können wir nicht unbeachtet lassen, dass Luther da, wo er das Evangelium als Vollendung, als Gabe bezeichnet, nicht umhin kann, von einem neuen Gesetze zu sprechen, welches mit dem Evangelium zugleich gegeben ist.[32])

[30]) Comm. in ep. ad Gal. II, S. 48: „Longe igitur promissio antecellit legem et sic lex non abrogat promissionem, sed fides in promissionem, qua salvati sunt credentes etiam ante Christum revelatum, jam praedicata per evangelium in omnes gentes orbis terrarum, destruit legem.“ Hiernach erscheint der Unterschied beider Testamente in der Art der Verbreitung des Glaubens und seiner Wahrheit; vgl. I, S. 354. Dazu, dass er Gesetz und Verheissung nicht weniger scharf unterscheidet, als Gesetz und Evangelium vgl. man: „Ideo, ut saepe inculco, ista duo, lex et promissio diligentissime discernenda sunt, quia tempore, loco, persona et simpliciter omnibus circumstantiis tam longe distant, quam coelum et terra, principium mundi et finis. Sunt quidem proxima, quia in uno homine vel anima conjuncta, tamen in affectu et per officia longissime sejuncta esse debent, nempe ut lex dominium habeat in carnem, promissio vero suaviter regnet in conscientia“ (S. 50f.). Zugleich fällt ihm die promissio mit dem verbum Dei zusammen. Dass Luther besonders den Glauben Abraham's, welcher letzterer ihm auch ein Erwählter ist, nicht hoch genug stellen kann, ist wohl sehr erklärlich; vgl. a. a. O. I, S. 340ff.; und daraus u. a. „Disputamus enim nunc de natura et ratione justificationis, quae utrobique eadem est, sive Christus venerit, sive venturus sit“.

[31]) Vgl. a. a. O. I, S. 368 und den ganzen Abschnitt: II, S. 39—135.

[32]) A. a. O. II, S. 39f., 75. In Bezug auf das Gleichstehen der Heiden mit uns, das aus der göttlichen Verheissung folgt, beachte man noch, dass Luther auch da nur einen Unterschied des Bewusstseins statuirt, indem er sagt: „gentes justificatae absque lege acceperunt clam Spiritum sanctum“: I, S. 307. Vgl. oben S. 78.

Wollte man nun einwenden, der in Rede stehende Kommentar gebe kein deutliches Bild, weil er die reine Zusprechung der Gnade nicht isolirt genug betrachte, sondern sie ethisch und mystisch ergänze, so kann man doch nicht leugnen, dass unser Reformator auch sonst die neutestamentliche Gnade als Verheissung eng an die alttestamentliche Verkündigung anknüpft. So z. B. in seiner Auslegung der Genesis. Und wenn er auch die neutestamentliche Verheissung in objektiver Rücksicht der Erfüllung näher gekommen sieht, so stehen wir doch seiner Meinung nach im Glauben dem höchsten Ziele kaum näher als die alttestamentlichen Frommen, ja werden darin vielleicht noch von ihnen übertroffen.[33]) Der Glaube richtet sich demnach allerdings auf einen göttlichen Gedanken, der noch einer Durchführung harrt und zwar nicht durch uns, sondern so,

[33]) „Nam Dei cogitatio est infallibilis veritas. Igitur cum eam apprehendo firma cogitatione, non vaga opinione et dubia, justus sum. Fides enim est firma et certa seu cogitatio seu fiducia de Deo, quod per Christum sit propitius, quod per Christum cogitet de nobis cogitatione pacis, non afflictionis et irae. Relativa haec sunt, cogitatio Dei, seu promissio et fides, qua promissionem Dei apprehendo" . . . „Si enim tu Deo promittenti credis, Deus te reputat justum": Luth. opp. exeg. III, S. 300ff.; vgl. VII, S. 108: „Ita nos, qui credimus verbo Dei, sumus ecclesia, habentes certissimam promissionem, in quam vocati et baptisati sumus, qua alimur et sustentamur" . . „Nec in hanc vitam baptisati et renati sumus, sed in vitam aeternam". . . . „Quia enim habemus verbum et promissionem, ideo certo secutura est gloria, quae est promissa. Et vivit interim ecclesia et servatur fide, quae firmiter statuit, Deum non mentiri. Et discit hanc admirandam sapientiam carni et rationi absconditam, quod Deus est mirabilis in suis sanctis, et quod mirabilia sunt consilia ejus". Ferner S. 195: „Ita nos quoque vocati sumus et habemus promissiones multo clariores et illustriores, quam Patres habuerunt" . . . „Multo magnificentius nobis promissa et oblata est gratia et vita aeterna, quam illis" . . . Filium ipsum audimus, habemus sacramenta, absolutionem et evangelium" . . . „Sed quid facimus? Trepidamus adhuc et haeremus in nostra infirmitate. Cur autem non excitamur Patriarcharum exemplo, qui crediderunt perfectissime? Respondeo: Fuerunt illi quoque infirmi, perinde ac nos sumus, quamquam nos opulentiores promissiones habemus, quam ipsi. Sed ita fit, quemadmodum ad Paulum vox divina sonuit: „„Virtus mea in infirmitate tua perficitur"" (2 Cor. 12, 19)

dass darin ein Thun, ein höherer Zweck Gottes verborgen liegt.[34]) Und so kommt es Luther weniger auf ein nachfolgendes Schauen und Wissen an, als auf eine Vollendung des göttlichen Willens; so dass man sagen könnte, auf seine Lehre passe die Formel: fides praecedit eventum (vitam divinam), die sich dann in Bezug auf das moralische Selbstbewusstsein des Einzelnen auch in den Satz umsetzt: fides praecedit opus (Dei in nobis). Jedenfalls wird erst aus der Lehre unseres Reformators die Bezeichnung des Evangeliums als Verheissung hinreichend motivirt und deutlich. Schon in den von Melanchthon verfassten kirchlichen Bekenntnissen, in denen die Beziehung der ganzen Heilslehre auf den inneren Zwiespalt und Kampf des Menschen zurücktritt, wird man über diese Begriffsbestimmung nicht aufgeklärt. Ja, was noch wichtiger, nur bei Luther ergiebt die Theorie von der fremden, uns im Glauben zugesprochenen Gerechtigkeit einen richtigen und tiefen Sinn. Denn überall weist sie, wenn nicht eine mystische, so doch eine prophetische Bedeutung auf. Das Verständniss derselben musste verloren gehen, sobald man sie im Lichte des orthodoxen Semipelagianismus betrachtete, also ihre Ergänzung nicht auf der Seite des allmächtigen, ewigen und allweisen göttlichen Thun's suchte, sondern sie auf das empirische, sittliche Handeln des Menschen bezog und mit ihm verglich. Sollte sie nun zwar die Stelle desselben vertreten und insofern im Gegensatze zu ihr stehen, so wurde sie doch durch die Kirchenlehre auf diesen Zweck beschränkt und aus dem Zusammenhange einer Alles umfassenden Gottes- und Welt-Idee gelöst. Mithin er-

Alioqui enim Deus non posset retinere et implere promissiones suas in nobis, nisi occideret illam stupidam, superbam et securam carnem in nobis". Vgl. opp. exeg. III, S. 228ff.; IV, 52, 64, 104, 134ff.; VII, S. 54; IX, 103f. Weitere Hindeutungen hierauf sind aus der Erklärung der Genesis leicht zu finden. Vgl. ferner opp. lat. v. a. IV, S. 486; S. 457: „Fides vera est substantia cordis, id est, firma et certa fiducia in Deum promissorem misericordiae et auxilii"; V, S. 38f. Ueberhaupt schliesst für L. der Begriff „Testament" den des Gelübdes oder Versprechens ein: Walch: Bd. 19. S. 1269ff.

[34]) Vgl. oben S. 232 (Anm. 14).

schöpft sie sich in der Erhebung eines der menschlichen Sittlichkeit widersprechenden göttlichen Handelns, welches dadurch kaum weniger unbefriedigend wird, dass man die schöpferische Willkühr und Absolutheit Gottes durch das nach menschlicher Berechnung Gott zufriedenstellende Werk Christi zu beseitigen meint. Denn, was für Luther die Hauptsache in seiner ganzen Rechtfertigungslehre ist, dass der einzelnen Person, mir und dir, die Gnade Gottes ohne alle menschliche Bedingung angeboten und effektiv zugesprochen wird, kann niemals eine direkte Folge der stellvertretenden Genugthuung Christi sein, welche ein für alle Male als objektiv vollendet gedacht wird. Auch die Stellvertretung reicht hier um so weniger aus, als sie sich der vollkommenen Genugthuung unterordnet. Die hiernach geforderte Einsicht, dass der durch Christi Werke herausgeforderte richterliche Akt Gottes mit unserer absoluten Freisprechung endigen muss, befreit uns also im Grunde von dem weiteren Einflusse Gottes und würde einen subjektiv-atheistischen Charakter tragen, wenn unser sittliches Verhältniss zu Gott nicht auf gesetzlichem Wege (durch Busse und Glaube) selbstständig angeknüpft werden soll. Und eine solche Anknüpfung ist, obgleich sie dem Pelagianismus nur schwer zu entgehen vermag, immer noch der bessere Ausweg. Weit schlimmer wäre es, wenn man die Rechtfertigung aus dem Glauben als direkte und einzige Ergänzung unserer natürlichen Handlungsweise betrachten und Gott in einer immerwährenden Gerichtssitzung unsere Handlungen, sie mögen sein, wie sie wollen, freisprechend denkend wollte. Hier wäre die ethische Prophetie des göttlichen Urtheilsspruches vollends zerstört und die Versöhnung von Sittlichkeit und Frömmigkeit in ihr Gegentheil verkehrt worden. Die Rechtfertigung aus dem Glauben an den göttlichen Gedanken, der sich in dem Werke Christi offenbart, ruht dagegen im Sinne Luther's von Anfang an auf dem persönlichen Vertrauen auf die absolute Güte und Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Gedanken unendlich viel höher und lebendiger als alle menschlichen Begriffe sind. Erst aus diesem Princip aber leitet sich alle Heilsvermittelung, also auch das

Werk des Erlösers her.[35]) Mithin ist es erklärlich, dass Luther auch in späterer Zeit die Ergänzungsbedürftigkeit des rechtfertigenden Glaubens nicht umgehen kann. Ueberall, wo er ihn mit einem Anfang der Wiedergeburt, mit dem in Werken sich äussernden Glauben kombinirt, wie das selbst in den strengsten Darstellungen des rechtfertigenden Glaubens geschieht,[36]) ist das schon selbstverständlich. Diese Ergänzungsbedürftigkeit hat er indessen auch ausdrücklich an den Begriff des Glaubens geknüpft.[37])

Haben wir nun unseren Theologen auch nur einigermaassen richtig verstanden, so wird sich allerdings nicht leugnen lassen, dass schon in seinen Ansichten ein gewisses Schwanken und mancherlei Unklarheiten übrig bleiben. Davon ganz abgesehen, dass er in seinen Darstellungen den absoluten Glauben häufig mit dem inkarnirten zusammenfasst, so bildet gerade für ersteren das Moment der Willkühr, das er nicht beseitigen konnte, ein Haupthinderniss für eine entschiedene Stellung der Glaubens-Idee zur

[35]) Vgl. Luther's Auffassung des Werkes Christi: oben S. 125ff. und über Ritschl's religiöse Deutung des rechtfertigenden Glaubens: oben S. 225.

[36]) Vgl. z. B. Luth. opp. exeg. V, S. 264ff.; opp. l. v. a. IV, S. 378ff., 389ff., 392ff., 396; überhaupt die Predigten und den späteren Kommentar zum Briefe an die Galater an vielen Stellen, namentlich: I, S. 326ff.

[37]) Walch: Bd. 12, S. 1627ff.; vgl. daraus: „Gott vergibt dir die Sünde also, dass sie uns nicht zugerechnet wird, und nicht mehr verdamme. . . Aber daraus folget nicht, dass du darum ohne Sünde seiest, ob sie schon vergeben sind: denn du fühlest in dir nicht herzliche Lust, Gott gehorsam zu sein, zum Sacrament zu gehen, Gottes Wort zu hören. Meinest Du aber, dass solches keine Sünde, oder ein Kinderspiel sei? Es schmeckt dir als ein faul Holz, was Gott mit seinem Wort, Sacrament und Taufe mit dir thut" . . . „denn es sollen die Sünden nicht allein vergeben sein, sondern auch endlich gar ausgefeget und getilget; denn dein stinkender schäbigter Leib nicht in den Himmel kommen soll, er sei denn zuvor gereiniget und schön geworden" . . . „Summa um unsern Schatz ists also gethan, dass wir ihn noch nicht gar erlangt haben, sondern er ist uns zugesagt und im Wort geschenkt; wir haben ihn jetzt im Glauben, aber nicht im ganzen völligen Leben und Fühlen". Vgl. Bd. 11, S. 2119ff., 2279.

Sittlichkeit und zu einem objektiv-teleologischen Princip. Bereits oben bemerkten wir, dass der sich an der sakramentalen Absolution entzündende Glaube den Charakter eines absoluten Auktoritätsglauben an sich trug; und eine derartige Vorstellung hat unser Theologe nicht selten mit grosser Bestimmtheit geltend gemacht.[38]) Doch muss man zugestehen, dass vermöge des Subjektivitätsprincips, welches er dem menschlich-kirchlichen Ansehn entgegenstellt, diese Auktorität ebensosehr eine innere als eine äussere, ein felsenfester Glaube ebensosehr an das uns unmittelbar einwohnende Zeugniss der Wahrheit, als an ein von aussen an uns ergehendes Wort ist. In ersterer Beziehung hat Dorner nicht uneben die subjektive Gewissheit des Glaubens, die Luther gelehrt hat, mit den sogenannten ewigen Wahrheiten des Leibnitz verglichen.[39]) Und Luther setzt dieser Einheit des Inneren und Aeusseren entsprechend denn auch voraus, dass eben nur der Gläubige als solcher Gott den schlechthinigen Gehorsam leistet;[40]) und so fallen auch hier absoluter Gehorsam und absolut freie innerliche That schwer oder gar nicht unterscheidbar zusammen. Dieses Moment der Willkühr haftet dem reinen Persönlichkeitsprincip überhaupt an. Und hierauf ruht ja auch der alttestamentliche Gottesbegriff, indem er einen Gott als Schöpfer der physischen Welt und als gesetzgebende Auktorität oder absolutmaassgebenden Willen in der sittlichen Welt darstellt.[41]) Durch

[38]) Vgl. oben S. 115ff; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 328; opp. l. v. a. IV, S. 390, wo Luther die verzeihende Güte Gottes geradehin unbegreiflich nennt; oben S. 368 (Anm. 14), 369 (Anm. 18), 373. Luth. opp. exeg. IV, S. 164ff.; V, S. 286: „Seneca ait: Non quis, sed quid dicatur, attende. Id praeceptum in oeconomia et politia locum habet. In ecclesia vero et religione invertendum est, et quaerendum non: quid? sed quis? . . . in ecclesia consideretur, quis, qualis, quantus sit, qui jubet".

[39]) Dorner: Gesch. d. prot. Theol. S. 227f.; vgl. dazu Luther's Vermischte Predigten Bd. 1, S. 367ff., Walch: Bd. 19, S. 128f.

[40]) Luth. opp. exeg. a. a. O.

[41]) Vgl. z. B. Rothe: a. a. O. S. 98; Lipsius Lehrbuch der Evang. Prot. Dogmatik S. 165ff., 203ff.; Biedermann a. a. O. S. 512ff.: Hase: Evang. protest. Dogmatik, 6. Aufl., S. 99; O. Pfleiderer: die Religion,

den Fortschritt zur sittlichen Offenbarungsstufe wird dann zugleich die göttliche Willkühr eine schon bestimmte und sich durch die Offenbarung selbst bestimmende. Aehnlich ist es auch bei Luther in der Unterscheidung des nicht offenbaren und des sich in Christo dem Glauben darstellenden Gottes. Indem diese Offenbarung eine feste Gestalt angenommen hat, die sich nicht mehr in Frage stellen lässt, wie unser Theologe doch überall voraussetzt, beschränkt sich gleichsam die schöpferische Allmacht durch die Idee der Gnade und Güte. In der Zurückführung des die Gnade umfassenden Glaubens auf die letzterem entsprechende absolute göttliche Auktorität eröffnet sich uns auch die Genesis der religiösen Grundanschauung Luther's; wie ja überhaupt der Gang des menschlichen Vorstellens und Erkennens stets von der äusseren Wahrnehmung nach innen geht.

Mit dieser persönlichen Auffassung des Glaubens hängt noch ein Zug zusammen, an dem man doch nicht vorbei gehen kann. Luther schildert nämlich die Entstehung des Glaubens, und namentlich in früherer Zeit, so, dass nicht einmal der H. Geist als Urheber oder Erzeuger desselben betrachtet wird, sondern so, dass dieser vielmehr nur an den Glauben als dessen Frucht und Folge angeknüpft wird.

Offenbar lag ihm in der Idee des H. Geistes ein theils ethisches, schon auf die Heiligung weisendes, theils kirchliches Moment, in Bezug auf welches sich der persönliche und rechtfertigende Glaube noch transcendent verhält. So erschien der Zustand des Christen, nach welchem sich zwei Principien in die Persönlichkeit desselben theilen, als Kampf des Geistes wider das Fleisch; oder es wurde die Wahrheit als

ihr Wesen und ihre Geschichte. Bd. 2, S. 282f., Moral und Religion, S. 32ff.; Hegel: Religions-Philosophie, Bd. 2, S. 157, 52ff.; Fichte: Anweisung zum seligen Leben, W. W. Bd 5, S. 479f., Staatslehre: W. W. Bd. 4, S. 521f.; Schleiermacher: Dialektik: S. 426f.; Ewald: die Lehre der Bibel von Gott, Bd. 1, S. 32; Mehring: die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichts-Philosophie, Stuttgart 1877, S. 265.

neues, uns einwohnendes Gesetz auf den H. Geist gegründet; wie auch dieses Geistes-Princip gerade mit der Liebe zum Guten, zum Gesetze Gottes, zum Nächsten verknüpft wurde.[42]) Dem entspricht Luther's engere Verknüpfung des Geistes mit der Wiedergeburt und Heiligung als mit der Rechtfertigung. Als Geistestaufe betrachtet er die durch das Leben hindurchgehende, an sich niemals ganz vollendete Wiedergeburt des Menschen;[43]) doch selbst hierzu bemerkt er, dass der Glaube die eigentliche Stütze und der Grund der Geistes-Wirksamkeit der Taufe sei, da das immanente Geistesleben keine volle Sicherheit und Befriedigung des Gewissens gewährt ohne den Glauben an die Vergebung der Sünden.[44]) Wenn er freilich in den Erläuterungen zur Leipziger Disputation den Glauben durch den göttlichen Geist im Herzen entstehen lässt, so könnte es scheinen, als ob man auf das in Rede stehende Verhältniss von Geist und Glauben doch kein Gewicht zu legen habe. Allein man wird zu beachten haben, dass Luther hier gegen die Abstammung des Glaubens von dem bloss äusseren Wort und der Auktorität der Kirche polemisirt und dieser den Geist Gottes entgegenstellt, so dass er freilich auf die Entstehung des Glaubens in dem Einzelnen durch die Wirksamkeit der kirchlichen Predigt Rücksicht nehmen musste, also seine Unabhängigkeit von jeder allgemeinen Bestimmung nicht durchführen konnte.[45]) Andererseits aber handelt es sich hier gar nicht um den dem Gläubigen als Kraft und Leben mitgetheilten Geist. Einen klaren Ausspruch über die Abhängigkeit des

[42]) Vgl. oben S. 163ff., 180, 232f.; vgl. noch aus d. Leipz. Disput.: „Haec plane omnia sunt erronea propter verbum Pauli, qui dicit: Impossibile esse legem impleri, imo peccata non augeri, nisi Spiritus sanctus diffundat caritatem in cordibus nostris"; und so nennt er die Liebe auch „caritas spiritus": opp. l. v. a. III, S. 195f. Den Geist nennt er dagegen „spiritum fidei": oben S. 180. Vgl. aus späterer Zeit noch Walch: Bd. 11, S. 2274, Bd. 12, S. 249, 484ff.; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 319 u. s. w.

[43]) Vgl. Concio de Sacramento baptismi opp. l. v. a. III, S. 395f.

[44]) A. a. O. S. 401f.

[45]) Vgl. oben S. 172; opp. l. v. a. III, S. 287.

H. Geistes vom Glauben haben wir in der bereits oben benutzten Vorrede zum Römerbrief, ohne dass deshalb irgendwie geleugnet wäre, dass der Glaube ein Werk Gottes in uns sei. „Glaube ist", heisst es dort, „ein göttlich Werk, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott (Joh. 1 V. 13) und tödtet den alten Adam, und machet uns ganz ander Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften, und bringet den Heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig Ding um den Glauben, dass es unmöglich ist, dass er nicht ohn' Unterlass sollte Gutes wirken".[46]) Man wird nicht bestreiten, dass es sich hier um die Zusammenfassung des absoluten mit dem inkarnirten oder des rechtfertigenden mit dem lebendigen Glauben handelt, und dass der H. Geist, als Gabe und einwohnende Kraft gedacht, mit dem letzteren zusammengehört. Und dem entspricht nun auch die Vorstellung, dass jener Geist bereits dem seligen und sicheren Gefühl oder Bewusstsein der Gnade, in welcher sich die Kraft sittlicher Entwickelung begründet, immanent sei.[47])

[46]) Erl. A. Bd. 63, S. 124ff.; vgl. noch aus dem Jahre 1520: „Gott muss zuvorkommen allen Werken und Gedanken und ein klar Zusagen thun mit Worten, welche dann der Mensch mit einem rechten festen Glauben ergreif und behalte, so folgt denn der heilig Geist, der ihm geben wird, umb desselben Glaubens willen (Erl. A., Bd. 27, S. 145). Ebenso hören wir im Jahre 1521: „Allein der Glaub macht selig; warumb? Er bringet den Geist mit ihm, der alle gute Werke mit Lust und Liebe thut und also Gottes Gebot erfüllet und gefällig macht" (Vermischte Predigten, Bd. 1, S. 300); oder: „Wer glaubt der hat den heiligen Geist. Denn gleichwie die Hitze folget der Sonne, so auch dem Glauben der heilig Geist" (a. a. O. S. 330). Vgl. S. 326, 469; Walch: Bd. 10, S. 1992; Bd. 12, S. 1393, 500f.; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 307f., 318; II, S. 9, 39, 121, 159f.; Verm. Predd. Bd. 1, S. 247, 315.

[47]) Vgl. die oben S. 368 im Text angeführte Stelle; ferner Verm. Predd. Bd. 1, S. 463, Bd. 2, S. 29, 230f. Melanchthon formulirt Luther's Gedanken folgendermaassen: „nachfolgend, um des Glaubens willen, hat ihm (dem Menschen) Gott den heiligen Geist geben, der ihn leitet und führet, den Willen Gottes zu vollbringen, also dass er von keiner Widerwärtigkeit betrübt mag werden, dann hat er Fried im Herzen und

Auf der anderen Seite haben wir jedoch auch einen Glauben kennen gelernt, der über alles Fühlen und Erfahren in reiner Absolutheit hinausgeht, und zwar aus dem Grunde, weil das immanente Geistes-Princip uns wegen des Kampfes mit der Sünde niemals zur schlechthinigen Gewissheit führt. So dankenswerth es daher ist, dass Baumgarten kürzlich eine Reihe von Stellen aus Luther's Werken gesammelt hat, welche den Glauben als ein solches Fühlen beschreiben,[48]) so darf man doch nicht behaupten, dass wir darin des Reformators abschliessende und einzige Auffassung des Glaubens haben, oder dass die gegentheilige Ansicht nur in einer geistigen Ermattung der späteren Zeit zu Tage tritt.[49]) Wenn aber die Abhängig-

Conscienz, er weiss, dass er ein Kind Gottes sei" u. s. w.: a. a. O. Bd. 1, S. 202. Vgl. auch Walch: Bd. 8, S. 184; und aus einer Predigt über die Taufe: Walch: Bd. 10, S. 2552: „Dass wir aber solches" (die Gnade) „durch den Glauben empfinden und fühlen, da muss der H. Geist mit seinem Feuer uns erleuchten und anzünden". Das soll aber schon beim Sakrament der Taufe geschehen. Dasselbe lehrt eine Predigt aus dem Jahre 1537, in welcher es heisst: „Und das heisset dann den heiligen Geist haben, wenn man die Schöpfung und Erlösung im Herzen fühlet; denn solches thut allein der heilige Geist, wie man siehet durch die Taufe, Sacrament und Predigt, die ein Christ den andern tröstet, strafet, unterweiset". So bei Walch: Bd. 10, S. 1195ff. Zum bewussten, zuständlichen Glauben gehört auch die Liebe zum Worte Gottes, die uns (wie die Werke) zum Zeichen des Glaubens dient; vgl. Comm. in ep. ad Gal. II, S. 161ff. In diesem Sinne wird auch sonst das Fühlen verlangt: „Also auch, du kannst dir selbst nicht helfen, sondern Christus ist Dein Helfer und Erlöser, der macht, dass dir die Sünden vergeben sind. Das musst du fühlen und bekennen in deinem Herzen. Fühlst du das nit, so gedenke nur nit, dass du den rechten Glauben hast, sondern das Wort hängt dir noch in den Ohren und schwebt dir auf der Zungen, wie der Schaum auf dem Bier;" vgl. Vermischte Predigten, Bd. 1, S. 368f.; Bd. 2, S. 99f. Hierauf beruht auch die tröstende Eigenschaft des H. Geistes, die Luther namentlich in den Predigten überall hervorhebt, die aber ihre beziehungsweis ethische Natur nicht verleugnet, da sie mit der (durch das geistliche Gesetz) strafenden unmittelbar zusammenhängt: vgl. z. B. Walch, Bd. 13, S. 1405.

[48]) Baumgarten a. a. O. S. 128.

[49]) Vgl. oben S. 115ff., 379.

keit des Glaubens vom H. Geiste gerade in der schöpferischen Periode der Reformation weniger hervorsticht, so deutet ihr späteres Auftreten auf Erwägungen, die zu der Zeit noch nicht vorhanden waren, in welcher Luther das sich offenbarende Glaubensleben in unmittelbarerer Weise aus dem innern, persönlichen Glauben an Christum selbst ableitete. Es hängt das nämlich mit der späteren Betonung der Auktorität des äusseren Wortes zusammen, wie solches amtlich und kirchlich gepredigt und geübt wird und der ursprünglichen Konception des persönlichen Glaubens eine neue Anschauung hinzufügt. Mit dem äusseren Wort trat Luther den spiritualistischen Ausschreitungen der Wiedertäuferei entgegen, berührte sich aber darin zugleich mit den Reformirten, wie überhaupt mit dem gemein-kirchlichen Bewusstsein. Letzteres erkennen wir z. B. aus den Marburger Artikeln, in deren sechstem es vom Glauben heisst: „Der heilige Geist gibt und schafft, wo er will, denselbigen in unseren Hertzen, wenn wir das Evangelium oder Wort Christi hören". Hieran knüpft der achte Satz die besondere Betonung der Gnade, die sich durch das evangelische Wort vermittelt. In dem entsprechenden Abschnitt der mit dem obigen Bekenntniss verwandten, doch Luther's Ansicht deutlicher vertretenden Schwabacher Artikel heisst der Glaube aber ein Werk und eine Gabe Gottes, die der heilige Geist, durch Christum gegeben, in uns wirkt". So nennt dann der siebente Artikel dieses Bekenntnisses in der Schilderung der öffentlichen Predigt des Evangeliums den Glauben sogar wieder vor dem heiligen Geiste und setzt den letzteren wenigstens nur als Begleiter des ersteren.[50]) Vom kirchlichen Bewusstsein, d. h. von der Idee der heiligen christlichen Kirche und Gemeinschaft aus bestimmt Luther ferner in der späteren Schrift von den Conciliis und Kirchen den Glauben als Produkt des H. Geistes. Deutlich ist darin aber Recht-

[50]) Heppe: Die fünfzehn Marburger Artikel vom 3. Oktober 1529 u. s. w., Kassel 1854, S. 14f.

fertigung und Heiligung zusammengefasst.[51]) Ganz ebenso ist es im Katechismus der Fall, welcher in der Erklärung des dritten Artikels des credo dem H. Geiste eine Frucht zuschreibt, welche den Glauben mit der Heiligung verbindet.[52]) Damit wird freilich auch die Entstehung des Glaubens durch die Vermittelung der Kirche behauptet, wie das aus den beiden erwähnten Schriften Luther's ganz klar hervorgeht, und wofür auch die Anknüpfung des Geistes an das Wort spricht, da sich Luther dasselbe damals als kirchlich gepredigtes dachte.[53]) Nun ist aber durch die Fassung des Katechismus wenigstens nicht ausgeschlossen, durch die spätere Schrift aber deutlich genug gemacht, dass es sich dabei doch weniger um die schöpferisch wiedergebärende oder principiell erlösende Gnade, sondern sei es um die Berufung, die Vorbereitung zum Heil, sei es um die Heiligung handelt.[54]) Darin zeigt sich freilich die Schwierigkeit im kirchlichen und praktischen Leben die fides absoluta wie die reine Rechtfertigung klarzustellen, aber auch zugleich: dass

[51]) W. W. von Walch: Bd. 16, S. 2781 f., 2799 f., vgl. 2742 f., und hieraus: „Denn Christliche Heiligkeit oder gemeiner Christenheit Heiligkeit ist die, wenn der Heilige Geist den Leuten Glauben gibt an Christum, und sie dadurch heiliget, Apost. 15, 9, das ist, er macht neu, Herz, Seel, Leib, Werk und Wesen".

[52]) „Denn weder du noch ich könnten nimmermehr etwas von Christus wissen, noch an ihn glauben und zum Herren kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in (den) Busen geschenkt". (Müller: Symb. Bücher, S. 455); vgl. z. B. opp. exeget. V, S. 152.

[53]) Vgl. aus der Schrift von Conc. und Kirchen namentlich a. a. O., S. 2777 ff.; und weiter unten.

[54]) So heisst es: „dass also immerdar auf Erden im Leben sei ein christlich heilig Volk, in welchem Christus lebet, wirket und regieret per redemptionem, durch Gnade und Vergebung der Sünden, und der Heilige Geist per vivificationem et sanctificationem durch täglich Ausfegen der Sünden, und Erneuerung des Lebens" (a. a. O. S. 2779 f.). Und S. 2742: „Denn Christus hat uns nicht allein Gratiam, die Gnade, sondern auch Donum, die Gabe des Heiligen Geistes verdient, dass wir nicht allein Vergebung der Sünde, sondern auch Aufhören von Sünden hätten."

dann nicht mehr von dem schlechthin persönlichen und innerlichen Glauben die Rede ist. Und so kommt auch Luther von dieser Voraussetzung aus wieder auf den eingegossenen Glauben zurück.[55]) In diesen Vorstellungen wird man eine gewisse Beschränkung des principiellen Glaubensbegriffes wohl anerkennen müssen, die ihren Hintergrund an dem die christliche Persönlichkeit in Frage stellenden Dualismus hat, durch welchen der rechtfertigende Glaube in der That eine fides abstracta werden musste. Aber die wahre Kirche ist unserem Theologen nicht minder abstrakt oder ideal;[56]) sonst wären wir schliesslich bei der katholischen Abhängigkeit des Einzelnen von der vollkommenen, mit dem Geiste Gottes begabten Gemeinschaft angelangt. Dann aber könnte man auch den subjektiven Glauben nach der Weise der späteren lutherischen Lehre rein als menschliches Organ des Empfangens, als eine hohle Hand ansehen, in welche Rechtfertigung und Sünden-Vergebung hinein-

[55]) Vgl. die Disputationen über den Glauben vom Jahre 1535: „Fides hic vera et donum illud Spiritus sancti intelligi debet". „Hanc fidem Paulus praedicat, quam Spiritus sanctus ad vocem evangelii in cordibus audientium donat et servat. Haec est illa fides, quae vere infusa dici debet, nec viribus nostris aquiri (sicut illa acquisita) potest: opp. 1 v. a. IV, S. 378f.) . . „Placuit enim Deo per ministerium verbi et sacramenti Spiritum distribui et augeri" (S. 395). Ausschliesslich führt eine Stelle in dem ersten Theil der Kirchenpostille den rechtfertigenden Glauben auf Wort und Geist zurück. Doch sieht man hier deutlich die polemische Veranlassung dieser Kombination: Walch, Bd. 11, S. 2315ff.

[56]) Siehe unten. Im Katechismus spricht sich Luther auch vorgesichtig genug über die Kirche aus, obschon sie uns als „Mutter" bezeichnet wird, „so einen jeglichen Christen zeuget". Er nennt sie, ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen", und setzt nachher die „Christenheit" an ihre Stelle, trennt endlich auch die Kirche von der Vergebung der Sünden: „Siehe, das alles soll des heiligen Geistes Amt und Werk sein, dass er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stücke, christliche Kirche und Vergebung der Sünde" (S. 455ff.). Vgl. auch eine Bemerkung Schneckenburger's über die Gefahr des Hierarchismus, die in der lutherischen Lehre liegt: Vergleichende Darstellung u. s. w., Thl. 2, S. 50f.; und weiter unten.

gethan werden; in welchem Falle die pelagianische Auffassung dieses Glaubens auch die wenigsten Schwierigkeiten machen würde. So wäre aber Luther's grossartiger Glaubensbegriff als höchste That aus Gott und vor Gott vollständig aufgehoben.[57])

Aus dem Gesagten ergiebt sich auch, wie nach der Meinung unseres Reformators jenes zur Wirksamkeit des Heilswortes geforderte Hören des letzteren zu verstehen ist. Es ist offenbar damit auch ein Gehorchen, ein Benutzen des Wortes gemeint, so dass wir darin die subjektive Seite des Glaubens haben, der also, wenigstens in seiner elementarsten Gestalt, dem an das kirchliche Wort gebundenen H. Geiste doch wieder vorgezogen ist.[58]) Dennoch bietet das dem äusseren Gotteswort und seiner geistigen Wirkung gegenübergestellte Subjekt dem ächten und absoluten Glauben kein ganz sicheres Unterkommen. Es vermischt sich dieses gläubige Hören mit menschlicher Vorbereitung zum Heil, indem es sich

[57]) In jenen Disputationen zeigt er uns auch, was er immer noch unter der „fides apprehensiva" versteht, sie erkennt die Gnade („quae intelligat caritatem Dei patris, per Christum, pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem"); sie umfasst mit ganzer Energie das Heil in Christo, (extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum, et dicit Dilectus meus mihi, et ego illi" (Luth. opp. l. IV, S. 379).

[58]) „Also ist nun die Summa dieser Predigt", hören wir aus dem Jahre 1537, „dass wir wissen und gläuben sollen, wir sind Christen, und vom ewigen Tode, der Sünde und des Teufels Gewalt, und der Höllen Rachen erlöset. Wenn man nun fraget, woher weisst du es? dass man antworte: Ich weiss es daher, dass ichs im Worte und Sacrament und der Absolution also höre; und dass mirs der Heilige Geist ebenso im Herzen saget, wie ichs mit den Ohren hier im Glauben höre": Walch: Bd. 10, S. 1196f.; vgl. Bd. 4, S. 1456. Dasselbe Princip in der Anwendung auf das Schriftwort: Bd. 11, S. 917f. Auch sonst wird dem mit dem objektiven Wort verknüpften Geiste nicht sowohl der natürliche Mensch als der Gläubige gegenübergestellt. So heisst es in der späteren Erklärung des Galaterbriefes, der H. Geist sei im Anfange der Kirche auf sichtbare Weise gesendet worden, jetzt erscheine er unsichtbar. „Altera (missio) est" fügt er sodann hinzu, „qua Spiritus sanctus per verbum mittitur in corda

nach Luther's Schilderungen von letzterer häufig nicht mehr unterscheiden lässt; wie das nicht anders sein kann, wenn das Göttliche ganz besonders auf der objektiven Seite gefunden und betont wird. Geschieht das aber namentlich vom kirchlichen Standpunkte aus, so weist diese Unklarheit auch auf die Unfertigkeit der Idee der Kirche, indem letztere in ihrer realen Gestalt, wie wir oben bemerkt haben und noch genauer nachweisen werden, von den wahrhaft gläubigen Persönlichkeiten mehr oder weniger absieht, in welcher aber trotzdem der H. Geist an die objektiven Gnadenmittel gebunden wirkt. Hat sich Luther nun, wie wir wissen, in der Heilslehre selbst grundsätzlich vom Pelagianismus fern gehalten, so werden wir den Fehler der hier in Betracht kommenden Aeusserungen hauptsächlich darin finden: dass er die Stellung zum kirchlich vertretenen Wort, die er dem Menschen mit Zurückstellung der niemals fertigen ethisch-persönlichen Rechtfertigung zuschreibt, nicht deutlich genug, unter Voraussetzung der religiös absoluten, von dem Gläubigen, und wäre es auch nur von einem Anfänger im Glauben, ausgesagt hat. Wir würden freilich den Vorwurf eines Fehlers zurücknehmen, wenn es unseres Theologen Absicht gewesen wäre, die Kirche in dieser Beziehung als eine ethische Gemeinschaft zu denken und ein sittliches Streben statt des Glaubens der geistigen Wirksamkeit der Gnadenmittel vorangehen zu lassen. Obschon wir nun wissen, dass er gerade den H. Geist an das sittliche Bewusstsein des Menschen anknüpft, haben wir doch in seiner Lehre vom Gesetze gesehen, dass er diesen Gedanken mit seinem religiösen Standpunkte

credentium". Und auch dieser Geist des Wortes ist weit mehr Princip der fortgehenden Wiedergeburt oder der Heiligung als der Rechtfertigung: „Ista mutatio et novum judicium non est opus humanae rationis aut virtutis, sed donum et effectus Spiritus sancti, qui cum verbo praedicato venit, qui fide purificat corda, et spirituales motus in nobis parit". So scheint der mit dem Worte kommende Geist an den als vorhanden gedachten Glauben anzuknüpfen: Comm. in ep. ad Gal. II, S. 159; vgl. oben S. 384, wonach die Beschäftigung mit Gottes Wort den H. Geist bereits voraussetzt; auch Verm. Predd. Bd. 2, S. 299f.

nicht zu vereinigen vermochte. Und so stehen wir auch hier dem geoffenbarten Worte, dem übernatürlichen Evangelium gegenüber, nicht aber der menschlichen Empfänglichkeit für allgemeine göttliche Wahrheiten, die sich ja im höchsten Sinne immer nur negativ darstellen soll.[59]) Zu den Aeusserungen unseres Reformators, welche derartige Schwierigkeiten mit sich bringen, gehören namentlich diejenigen, in denen er ein ernstliches, ein anhaltendes, ein nicht bloss äusserliches Hören des verkündigten Evangeliums fordert, scheinbar uneingedenk des in der Schrift von der Freiheit aufgestellten Satzes, dass allein der Glaube den heilsamen und erfolgreichen Gebrauch des Wortes Gottes ausmache. In dieser Weise belehrt uns eine Epistel-Predigt, dass das Evangelium den Glauben mit sich bringe, „so man dasselbe höret"; denn, wird hinzugefügt, „dasselbe ist das Wort der Gnaden, und der Heilige Geist folget demselben, wo es geprediget und mit Stille gehört wird."[60]) So heisst es in einer anderen Predigt, das Wort sei das Mittel, den Glauben und Heiligen Geist zu geben, indem hinzugefügt wird: „Und ist gewiss die Frucht dabei, wo es mit Ernst gemeinet wird, obgleich das Herz am ersten kalt und faul dazu ist". Man könnte jenen Ernst freilich nur auf die Prediger beziehen wollen; doch denkt Luther dem Zusammenhange nach an die Hörer.[61]) Luther scheint also hiernach in den noch nicht zum Glauben Gekommenen ein religiöses Verlangen vorauszusetzen, das sie zum Hören des gepredigten Wortes treibt, oder an welches sich die Predigt aufmunternd und antreibend richtet. Und

[59]) Vgl. oben S. 350.

[60]) Walch: Bd. 12, S. 289f.

[61]) Walch: Bd. 11, S. 914; vgl. Bd. 9, S. 514, 517; Bd. 13, S. 1375f., 1902ff.; Bd. 7, S. 1229: „Denn es mag Niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habe es denn ohne Mittel von dem Heiligen Geist empfangen; niemand kann es aber von dem Heiligen Geist haben, er erfahre es, versuche es, und empfinde es denn: und in derselben Erfahrung lehret der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, ausser welcher nichts gelehret wird, denn nur Schein, Wort und Geschwätz".

hierher werden nun auch die Stellen gehören, die im Anschluss an Luther's frühere Lehre die streng negative Wirkung des religiös-sittlichen Gesetzes beschränken, indem sie aus dem verdammenden Erfolge der Gebote schon unmittelbar eine Sehnsucht nach Rettung entstehen lassen.[62]) Wir dürfen aber auf der anderen Seite nicht übersehen, dass Luther seine Ermahnungen, sich der Wirkung des H. Geistes in der Benutzung der Gnadenmittel hinzugeben, doch von der Voraussetzung der geordneten Predigt aus an Christen richtet, indem er nicht selten durchblicken lässt, dass er nicht nur Berufene und scheinbare Christen, sondern auch Gläubige vor sich hat, mag der vorhandene Glaube auch noch so sehr der Stärkung bedürftig oder geradehin latent gedacht werden. Wie weit er in solcher Voraussetzung gelegentlich gehen konnte, zeigt seine Lehre von der Kindertaufe, welche andererseits freilich auch die Gefahr einer Unterdrückung und Vermenschlichung des persönlichen Glaubens am schärfsten hervortreten lässt.[63]) Einen bereits gelegten Glaubens-Grund können und müssen wir aber da überall annehmen, wo Luther die Bitte und das Gebet um den H. Geist als Forderung ausspricht, woran er nicht minder die Benutzung der Gnadenmittel anschliesst. Denn dieses Gebet hat, wie er ausdrücklich bekennt, nur Kraft und Werth, wenn es Gebet im Namen Jesu ist, das selbstverständlich nur der im Glauben Stehende und Gerechtfertigte leisten kann.[64]) Diese ganze Frage zeigt

[62]) Vgl. oben S. 60f., 325, 331f., 345.

[63]) Siehe unten.

[64]) Vgl. Walch: Bd. 13, S. 1408f.: „Diesen Spruch merke sehr wohl, dass erstlich Gott allein den Heiligen Geist gibt, und gibt ihn denen, die ihn darum bitten, die nach solcher Gabe seufzen, und wollten's gern haben“. . . . „Nun muss aber solch Gebet, eben wie andere, gehen allein im Namen Jesu; dass wir bitten, Gott wolle um Christi seines Sohnes und unsers Erlösers willen solche Gabe uns schenken“. . . . „Nun ist aber gleichwohl das Gebet allein nicht genugsam. Denn wo Du Dich in den Winkel setzen, um den Heiligen Geist bitten, und darneben Dich nicht fleissig wolltest zum Wort und den Heiligen Sacramenten halten, so würde das Gebet langsam Frucht schaffen: Ursach der Heilige Geist will allein

uns also, wie die bei Luther nicht gelöste Schwierigkeit, den religiösen Absolutismus mit den Forderungen praktischer Sittlichkeit auszugleichen, in ihrer Anwendung auf die Lehre von der Kirche und den sakramentalen Heilsinstitutionen auch die Idee des Glaubens berührt. Dürfen wir Luther aus seinem eigenen System heraus korrigiren, so kann es sich nur darum handeln, dass der Glaube als Ausdruck der unmittelbar persönlichen Freiheit da in den Hintergrund tritt, wo er im Anschluss an die absolute Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Geiste die Stelle jener ethischen Glaubens-Uebung einnimmt, welche wir im Sermon von guten Werken kennen lernten. Nur so bleibt auch der Grundsatz in Kraft, dass der segensreiche und gläubige Gebrauch der Gnadenmittel nach Luther's Meinung durchaus nicht der schlechthinigen göttlichen Gnade entgegengestellt werden soll. Und ausdrücklich weist er uns auch dort auf eine höhere Bestimmung hin, wo er von der Fruchtbarkeit des göttlichen Wortes unter den Christen und in der christlichen Kirche spricht und zugesteht, dass das Wort aus „Schuld" des Ackers, in welchen es gesäet wird, oder der Christen, denen es angeboten wird, keinen Nutzen schaffe. Denn nur die „Auserwählten" sind ihm der fruchtbare Acker, in welchem der Same des Wortes aufgeht. Nur wie diese Gnade dogmatisch zu bestimmen sei, behandelt er dabei als offene Frage, deutet aber gelegentlich auf das besondere Verhältniss der Gnade zum Individuum als auf das Entscheidende hin.[65])

Den höchsten Rang nimmt ihm aber auf der anderen Seite auch in späterer Zeit der schlechthin persönliche Glaube deutlich ein, indem er, was wir im vorigen Kapitel namentlich mit Hinweis

durch das Wort und die Heiligen Sacramente seine Wirkung haben". Offenbar ist auch Luther's Gesang: „Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist" u. s. w. ein christlicher Gemeinde-Gesang: Walch Bd. 10, S. 1737 ff.

[65]) Vgl. Walch Bd. 7, S. 285 ff. (Anmerkungen über den Evangelisten Matth. aus dem Jahre 1538); Bd. 11, S. 3076 f.; auch oben S. 46, 336, 339, 349 f., 352 ff., 376 f. und unten.

auf die Schmalkalder Artikel, besprochen haben, den Besitz des die Sünde bekämpfenden H. Geistes von der principiellen und göttlichen Sündenvergebung und dem Glauben an sie abhängig setzt. Für diese Priorität des Glaubens im Verhältniss zum H. Geiste fehlt es denn auch sonst nicht an Beweisstellen aus späterer Zeit.[66])

Man kann nun freilich den Unterschied in der Voranstellung des einen oder des anderen Begriffs auch in einem mehr formellen Sinne erklären. Der H. Geist kann einfach als Ausdruck des göttlichen Princips gelten, dessen Werk der im Menschen erscheinende Glaube ja überall und ohne allen Zweifel nach Luther sein soll, wenn letzterer das auch zum Theil nur negativ dadurch ausdrückt, dass derselbe kein menschliches, kein gesetzlich-freies Thun sei.[67]) Wenn er nach der von ihm in strengster Form aufrecht erhaltenen abendländischen (Augustinischen) Trinitätslehre die Identität und Gemeinsamkeit der erlösenden Thätigkeit Gottes und des H. Geistes annimmt, so kann er das Dasein und Bewusstsein des Glaubens auch dergestalt als Sache des letzteren verstehen, dass er nur an eine direkte Wirkung Gottes denkt, die von diesem dem Menschen unmittelbar eingesenkt ist.[68]) Etwas anderes ist es um die Anschauung des H. Geistes in seiner specifischen

[66]) Vgl. Walch Bd. 11, S. 2266f., Bd. 12, S. 249, 361; Comm. in epist. ad Gal.: II, S. 39ff., 158ff. Hiernach gehört zum Glauben auch der Glaube an den H. Geist, der dem Besitze desselben vorangehen muss.

[67]) Vgl. opp. l. v. a. VII, S. 237; Comm. in ep. ad Gal. I. S. 101: „Quare perpetuo inculcamus cognitionem Christi et fidem non esse rem aut opus humanum, sed simpliciter donum Dei, qui ut creat, ita conservat fidem in nobis". In der schöpferischen Entstehung des Glaubens an das Evangelium erscheint demnach das Wort rein als kreatürliches Mittel, als „ein Rohr" für die göttliche Wirkung: Verm. Predd. Bd. 2, S. 273f.; vgl. d. Katechismus bei Müller S. 390.

[68]) Vgl. oben S. 19f.; Walch Bd. 10, S. 2551f., 1195ff.; vgl. dazu S. 1205, wo der Artikel von Christo als der Haupt-Artikel der ganzen Trinität bezeichnet wird.

Beziehung zur Kirche wie zu Wort und Sakrament, in welcher er nicht in schöpferischer Transcendenz, sondern als der Kirche immanent und das vorhandene Glaubens-Leben erhaltend und fördernd betrachtet wird. In einer Auslegung des Gespräches Jesu mit Nikodemus erklärt daher Luther ausdrücklich, dass der H. Geist die sichtbare Wiedergeburt den Gläubigen und Bussfertigen nicht in seiner göttlichen Transcendenz, sondern in seiner Einwohnung in der Kirche vermittelt.[69]) Dergleichen Winke sind um so mehr zu beachten, als die kirchliche Lehre vom H. Geiste noch viel weniger ausgebildet ist, wie die Lehre von Gott und die Christologie. Die Doppel-Anschauung des absoluten und des ethisch und menschlich inkarnirten Glaubens lässt sich mithin auch auf den H. Geist und seine Wirksamkeit anwenden.

Wirft man von hier aus einen Blick auf die lutherischen Bekenntnissschriften, so zeigen auch sie keinen Fortschritt über das in der reformatorischen Theologie und namentlich bei Luther Vorhandene. Auf Schwierigkeiten stossen wir in dieser Beziehung schon in der Auslegung des fünften Artikels der Augsburgischen Konfession, in welchem dem an die Gnadenmittel gebundenen Geiste, der den Glauben erzeugen soll, das menschliche Hören des Wortes gegenübersteht. Und wenn hier freilich der Pelagianismus deutlicher abgewehrt ist, als in der Darstellung dieses Punktes in der Konkordienformel,[70]) da die Hervorbringung des Glaubens auf den göttlichen Willen begründet wird, so liegt in diesem auch in der Augustana geforderten menschlichen Hören die Hindeutung auf eine von der Auktorität der Kirche unab-

[69]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 1590ff.; und daraus: „Darum musst Du, wie ich gesagt habe, in diesen Worten: aus dem Geist geboren, nicht den Heiligen Geist verstehen, wie er droben in der Majestät und göttlichem Wesen unsichtbar und unbegreiflich ist; sondern wie er allhier auf Erden in der Kirche will erkannt und ergriffen werden im Wort und Zeichen; also dass, wo man solches höret und siehet, (man) davon sagen mag: „Da hörest und siehest du den Heiligen Geist; gleichwie man vom Sausen des Windes sagt: Da hörest und siehest du den Wind“ (S. 1595).

[70]) Vgl. oben S. 356.

hängige Kausalität, deren religiöse Auffassung auf jeden Fall einigermaassen unklar bleibt. Damit war aber bereits in dem ersten protestantischen Bekenntniss der reformatorische Grundgedanke der Rechtfertigung durch den persönlichen Glauben verdunkelt; wie ja gegen die Fassung des genannten Artikels dieser Konfession, als gegen eine katholisirende, selbst von sehr gemässigten Theologen Einspruch erhoben worden ist.[71]) Aus derselben Unbestimmtheit der Theologie Luther's ist auch eine Veräusserlichung des Sakramentsbegriffs in der orthodox lutherischen Lehre hervorgegangen; nur dass dabei der umgekehrte Fehler zu Tage tritt, nämlich eine Lösung des göttlichen Geistes vom Sakramente, welches, nach Luther's ursprünglicher Konception auf den gottgewirkten Glauben begründet, das innerlichste und freieste Leben der Seele berühren soll, das aber in der späteren Lehre, als es in seiner selbstständigen Objektivität neben dem abstrakt rechtfertigenden Glauben hervorgehoben wurde, die Vermittelung durch ein göttliches Geistes-Princip schmerzlich vermissen lässt. Diesen Mangel weist namentlich die Vorstellung des Abendmahls auf, welches bei Luther das eigentliche Sakrament des rechtfertigenden Glaubens ist, während die Taufe sich mehr als das Sakrament der Wiedergeburt darstellt.[72])

[71]) Vgl. z. B. Zöckler: Die Augsburg. Confession als symbol. Lehrgrundlage der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1870, S. 188ff. Zöckler hält den Wortlaut des Artikels in der Art der Erwähnung der Sakramente und des geistlichen Amtes für einen nach evangelischen Grundsätzen anomalen und verwirft die Ueberschrift als späteren Zusatz. Dabei sagt er u. a.: „Der Grund für beide Anomalien des Ausdrucks liegt, wie oben angegeben, in der irenischen, oder, wenn man so sagen darf, katholisirenden Haltung des Artikels, dem es darauf ankam, jeden Verdacht eines unkirchlichen Subjektivismus in der Heilslehre oder einer fanatisch-revolutionären Geringschätzung der Auktorität des geistlichen Amtes nach Kräften abzuwehren". Auch dieser Artikel gehört also wohl zu dem, was Luther bewogen hat, die Konfession im Ganzen als „Leisetreterin" zu bezeichnen: De Wette: Bd. 4, S. 17, 110.

[72]) Dieses Fehlen des H. Geistes im lutherischen Abendmahlsbegriff bedauert selbst Kahnis: Christenthum und Lutherthum, Leipzig 1871, S. IIf., S. 232ff. Siehe unten.

Im Hinblick auf die lutherischen Bekenntnissschriften, welche sich auch dadurch von der Theologie Luther's abhängig zeigen, dass sie sowohl den H. Geist erst durch und mit dem Glauben dem Menschen zu Theil werden, als auch umgekehrt den Glauben aus der Einwirkung des ersteren entstehen lassen, hat seiner Zeit bereits Brettschneider von einer merkwürdigen Verwirrung jener Symbole gesprochen. Dagegen hat dann Schneckenburger die lutherische Lehre vertheidigt, indem er nur einen „unstäten Sprachgebrauch" d. h. einen formellen Unterschied gelten lassen will; wenn auch in etwas anderer Weise, als wir einen solchen berücksichtigt haben. Schneckenburger hält es nämlich als lutherischen Grundsatz fest, dass die mit der Wiedergeburt und Kindschaft zusammenhängende „datio Spiritus sancti", im speciellen und eigentlichen Sinne, der Glaubensrechtfertigung folge; dass aber auch gesagt werden könne, dass dem Einzelnen durch sein Verhältniss zum göttlichen Worte, aus dem der Glaube sich bildet, nicht minder der H. Geist gegeben werde. Allein das erschöpft noch nicht den Ausdruck, dass der Glaube durch den H. Geist entstehe; denn, wenn man letzteren nicht in einem doppelten Sinne nimmt, also in dem angegebenen Falle so, dass er als Erzeuger des Glaubens ausschliesslich die göttliche Kraft und Wirkungsweise ausdrückt, so bleibt entweder nur die religiöse Abhängigkeit der gläubigen Persönlichkeit von dem von aussen dargebotenen Wort und dem Geiste der Kirche, oder aber eine rein menschliche Selbstständigkeit des Glaubens übrig. Die letztere lässt Schneckenburger nach lutherischer Lehre in der That als Möglichkeit zu, da er diese Lehre dahin charakterisirt, dass ihr der Glaube in der Rechtfertigung „zunächst nur psychologische Form ist, in welcher das Heil aufgenommen wird, die positive bewusste Berührung mit dem Göttlichen zu Stande kommt". Dabei sei der Lutheraner, wie weiter behauptet ist, „ganz gerichtet auf das göttliche Objekt, das im Glauben ergriffen wird und sieht davon ab, d. h. er reflektirt im Processe der Rechtfertigung nicht darauf, dass

dieses ὄργανον ληπτικόν, diese Form der receptiven Selbstbethätigung des Subjekts selbst schon in einer göttlichen Kausalität wurzelt".[73]) Trifft der genannte Theologe damit aber den Sinn der lutherischen Doktrin, so liegt es auf der Hand, wie sich die Vorstellungen Luther's von dieser dem Pelagianismus die Hand reichenden Kirchenlehre unterscheiden, da er die göttliche Kausalität ganz anders gewahrt und betont hat.

Dieser dem Wesen einer selbstbewussten Frömmigkeit entsprechenden Ansicht unseres Reformators dient nun auch die Beobachtung, dass sich gerade in der Betrachtung des Glaubens die trennenden Grenzen der verschiedenen Stadien seiner Theologie verwischen und aufheben. Abgesehen von den Predigten liefert der grössere Kommentar zum Briefe an die Galater hierfür den deutlichsten Beweis. Seine scharf formulirte Anerkennung der vom Glauben zu ergreifenden göttlichen (richterlichen) Gerechtsprechung um des Verdienstes und der Leistungen Christi willen haben wir kennen gelernt. Ihr zur Seite geht aber nicht allein der sittlich lebendige, der inkarnirte Glaube, sondern es zeigt sich dort auch fast in alter Kraft und Frische die ideale und mystische Auffassung des Glaubens, dem das göttliche Sein und Leben unmittelbar und substantiell einwohnend gedacht werden soll. Dem zufolge sehen wir von neuem, dass der Glaube durch die innigste Vereinigung unseres Wesens, unseres Ich mit Christo eine wirklich neue Persönlichkeit hervorbringt und darstellt. Ja dieser Gedanke ist hier in solcher Lebhaftigkeit vertreten, dass der Gläubige sagen soll: „ich bin Christus", wie Christus wiederum sagt: „Ich bin jener Sünder". So werden wir wieder in die Atmosphäre der Schrift von der Freiheit versetzt, ja an noch frühere Aussprüche aus dem Jahre 1516 erinnert.[74]) Und ganz anders als in den Dispu-

[73]) Vgl. Schneckenburger: a. a. O. II, S. 12f., 34f.; vgl. S. 45ff.

[74]) Vgl. jenen bekannten Brief an Spenlein aus dem Jahre 1516 bei De Wette: Bd. 1, S. 15ff.; und daraus: „Igitur mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu Domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu

tationen gegen den Antinomismus wie auch im Unterschied von jener frühsten Mystik macht sich demnach die Kraft der Auferstehung Christi in dem Maasse geltend, dass das Leben Christi nicht sowohl als ein in uns verborgener Keim erscheint, sondern, wenn auch leiblich unsichtbar, unser wahres geistiges Sein, welches bereits den Tod überwunden hat, bildet, wogegen uns der alte Mensch nur äusserlich anklebt.[75]) Und daraus wird die Göttlichkeit des Christen und seine Erhabenheit über die Welt ganz ebenso wie in der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen abgeleitet.[76]) Dass dann ein solcher Glaube keine qualitas otiosa sein soll, welche erst durch die Liebe belebt und gestaltet zu werden braucht, hat nichts überraschendes. Wird überhaupt an vielen Stellen unseres Kommentars die Liebe als wahre Gesetzes-Erfüllung aus dem Glauben abgeleitet,[77]) so scheint sich nun die mystisch-persönliche Erklärung des Glaubens mit der ethisch-lebendigen unmittelbar zu verbinden. Dem tritt indessen auf der anderen Seite das

assumsisti meum, et dedisti mihi tuum: assumsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram". Dass das Glauben hier übrigens von der mystisch negativen Grundlage ausgeht, sieht man aus folgendem Zusatz: „Igitur non nisi in illo (Christo) per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies". Ueber den theologischen Charakter des in Rede stehenden Kommentars vgl. auch Köstlin: Martin Luther, Bd. 2, S. 302 ff.

[75]) Vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 191 ff., 242, 245, 249 f.; und daraus: „Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi; conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os, Eph. 5 (V. 30): „„Membra sumus corporis Christi, de carne ejus"", ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus (S. 246 f.).

[76]) A. a. O. S. 150, 197, 327; vgl. aus den Predigten z. B. Walch: Bd. 11, S. 1474 ff.

[77]) Siehe unten.

Werthlegen auf den theoretischen Glauben an die zugesprochene Gerechtigkeit entgegen.[78]) So zeichnet der Kommentar sich am meisten von allen Schriften Luther's dadurch aus, dass er die verschiedenen Beschreibungen des Glaubens, die sich nach einem dreifachen Gesichtspunkte, einem ethisch-praktischen, einem mystischen und einem theoretisch (dogmatisch)-absoluten unterscheiden lassen, vereinigt. Diese dreifache Auffassung des Glaubens entspricht aber auch einer dreifachen Bestimmung der durch denselben begründeten Gerechtigkeit vor Gott; und darin, dass der Reformator die Zusammengehörigkeit dieser Auffassungen trotz seiner dogmatischen fides sola aufrecht erhält, liegt einer der sprechendsten Beweise seiner dogmatischen Vielseitigkeit. Der blossen Gerechtsprechung fügt er daher nicht allein den inneren, subjektiven Glauben als ein konstitutives Element hinzu, sondern auch die unmittelbare Gegenwart der lebendigen Person Christi selbst. Der Glaube ergreift ihm Christum und umschliesst denselben als einen gegenwärtigen, wie der Ring den Edelstein. Und nur den, welcher im Vertrauen auf den ihm eingesenkten Christus steht, rechnet Gott, wie er meint, für gerecht.[79]) Die Zurechnung hält er auch hier um deshalb für nöthig, weil das innere Geistesleben ein unvollkommenes ist, und wir den H. Geist verlieren können, wogegen uns jene den regressus zur göttlichen Vergebung, also den principiellen Anfang der Gnade, immer offen hält. Hiernach geht freilich der Glaube an die zugerechnete Gerechtigkeit dem lebendigen Glauben voran. Das gilt jedoch nicht in gleicher Weise von der persönlichen Glaubens-Einheit mit dem Erlöser, welche mit

[78]) Comm. in ep. ad Gal. I, S. 202; vgl. oben S. 370f.

[79]) Vgl. a. a. O. S. 195f.: „Hic observandum est, ista tria, fidem, Christum, acceptationem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum“.... „Quia credis, inquit Deus, in me et fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi, ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus“.

der zugerechneten Gerechtigkeit enger verbunden wird. Diese Verknüpfung legt Luther hier aber in die Formel hinein, dass wir gerecht geschätzt werden um unseres Glaubens an Christum willen, was mehr sagt als der Glaube an sein stellvertretendes Werk.[80]) Und folgt, wie wir sahen, aus dieser persönlichen Bestimmtheit des Heils-Glaubens am unmittelbarsten seine ethische Lebendigkeit: so bildet mithin die mystisch-persönliche oder christologische Glaubens-Rechtfertigung das vermittelnde Band zwischen der dogmatischen und forensischen einerseits und der ethischen andererseits. Der Glaube an Christum hat in seinem Objekt ein persönlich und rein innerlich ergriffenes wirkliches und reelles Pfand des ideellen und transcendenten Gnaden-Spruches. Dass uns diese Vorstellung in die mystische Tiefe des innersten Geisteslebens weist, entspricht der ganzen Anlage der Theologie Luther's.[81])

Indem er sich zu dieser dreifachen Auffassung der Rechtfertigung aus dem Glauben bekennt, beweist er nun aber auch seine Erhabenheit über die engherzigen Auffassungen der theologischen Parteien, die sich nach ihm um die evangelische

[80]) „Itaque Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum etc., et valde necessaria est acceptatio seu reputatio, primo, quia nondum sumus perfecte justi, sed in hac vita haeret adhuc peccatum in carne. Hoc reliquum in carne peccatum purgat in nobis Deus. Deinde relinquimur etiam quandoque a Spiritu sancto, et labimur in peccata, ut Petrus, David, et alii sancti. Habemus tamen semper regressum ad istum articulum, quod peccata nostra tecta sint, quodque Deus ea non velit nobis imputare Psal. 32 et Ro. 4, non quod peccatum non adsit . . . imo peccatum adest vere, et pii illud sentiunt, sed absconditum est et non imputatur nobis a Deo propter Christum, quem quia fide apprehendimus, oportet omnia peccata non esse peccata. Ubi vero Christus et fides non est, ibi nulla est remissio peccatorum, nulla absconsio, sed mera imputatio et damnatio peccatorum. Sic Deus vult glorificari filium, et ipse glorificari in nobis per eum“ (S. 195f.). Unmittelbar hieran schliesst Luther dann aber die Schilderung des in den Werken der Liebe thätigen Glaubens. Ueber die Verlierbarkeit des H. Geistes vgl. oben S. 351.

[81]) Vgl. oben S. 142ff., 198f., 201ff.

Grundlehre gestritten haben. Es liegt auf der Hand, dass die dogmatisch-forensische Erklärung der letzteren der Augapfel der lutherischen Orthodoxie geworden ist, während die moralische Bestimmung der Religion durch den christlich gesinnten Rationalismus sich des Glaubens als eines ethischen Princips annahm. Die unmittelbar und individuell-mystische oder auch ästhetisch-gefühlsmässige Einigung des Gläubigen mit der Person Christi[82]) findet aber ihren Wiederhall im lutherischen Pietismus. Und wie der mystische Anschluss an die Person des Erlösers in der Lehre Luther's das Auseinanderfallen des theoretischen Auktoritätsglaubens und des Glaubenslebens verhindert, so bildete der edlere Pietismus sowohl in der geschichtlichen Entstehung als auch in dem Nebeneinander der kirchlichen Parteien, am einflussreichsten aber in der Theologie Schleiermacher's, ein Bindemittel zwischen den beiden anderen Parteien, die sich in der Regel als feindliche Brüder darstellen.[83]) Endlich bietet die Lehre Luther's in derselben Beziehung auch eine wesentliche Hülfe zur Erklärung der lutherischen Bekenntnisse. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Mystik in ihnen am wenigsten zur Geltung kommt. Dennoch weist uns der Reformator an, in den von der Augsburgischen Konfession und deren Apologie gebrauchten Ausdruck: Rechtfertigung durch den Glauben an (in) Christum — mehr hineinzulegen als die bloss theoretische Aneignung der Sündenvergebung „um Christus willen" („propter Christum"). Es ist bezeichnend, dass die Augsburgische Konfession die erstere Formel nicht in der Justifikationslehre selbst hat, sondern bei deren Wiederholung im 20. Artikel im Zusammenhange mit der Lehre von den guten Werken und mit dem Hinweis darauf, dass die Rechtfertigungslehre keine äusserlich erlernte Theorie sei, sondern im Inneren des Menschen, in den Kämpfen des Gewissens erlebt werden müsse.[84]) Die Apologie dagegen verbindet von vorn-

[82]) Vgl. oben S. 362 ff.

[83]) Bruno Bauer hat neuerdings von dem Pietismus Kant's, Fichte's und Jacobi's gesprochen, was namentlich in Rücksicht auf Kant

herein in der Erklärung der Rechtfertigung beide Formeln, womit sie ohne Frage zu erkennen giebt, dass sie etwas verschiedenes bedeuten.[85]) Von orthodox lutherischer Seite hat man nun freilich erst in der Konkordienformel im Gegensatz zu den früheren Bekenntnissen die vollkommene Beschreibung der lutherischen Rechtfertigung aus dem Glauben gesehen, weil diese Formel erst deren Scheidung von der Heiligung rein vollzogen habe, indem sie nämlich die Aktivität und Lebendigkeit des Glaubens von dessen instrumentaler Bedeutung in der Annahme der deklaratorischen und forensischen Gerechtigkeit gänzlich ausschliesse.[86]) Dieser zweifelhafte Fortschritt ist jedenfalls auch eine weitere Entfernung von der Lehre Luther's selbst; und mit jener Be-

und Fichte auffällig sein kann. Aber er motivirt es, indem er in dem Antheil, den bei Kant das Herz, der religiöse Trieb an der praktischen Vernunft nimmt, und in dem religiösen Zuge der Fichte'schen Philosophie eine Weiterbildung des Pietismus sieht. Er fragt im Hinblick auf Fichte: „Ist . . . seine Theorie nicht auch Herzens- und Gemüths-Theologie wie diejenige Spener's und Joachim Lange's?“ An dieser Meinung ist das richtig, dass sich weit eher eine positive Verbindungslinie zwischen diesen Philosophen und dem Pietismus als zwischen ihnen und der Orthodoxie wird ziehen lassen. Vgl. Bruno Bauer: Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur u. s. w., Berlin 1878, S. 158ff.; und dazu oben S. 87ff., 195ff., auch Otto Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878, S. 32, 76ff.

[84]) „Ideo magnopere fuit opus“, heisst es hier, „hanc doctrinam de fide in Christum tradere et renovare, ne deesset consolatio pavidis conscientiis, sed scirent, fide in Christum apprehendi gratiam et remissionem peccatorum et justificationem“. Vgl. Müller: Symb. Bücher S. 45.

[85]) „Damnant nos (adversarii), quod docemus, homines non propter sua merita, sed gratis propter Christum consequi remissionem peccatorum fide in Christum. Utrumque enim damnant, et quod negamus homines propter sua merita consequi remissionem peccatorum et quod affirmamus homines fide consequi remissionem peccatorum et fide in Christum justificari“ (a. a. O. S. 86f.).

[86]) Vgl. z. B. Guericke: Allgemeine christliche Symbolik, 3. Aufl., Leipzig 1861, S. 378ff. Guericke leugnet denn hier auch nicht, dass die christliche Heilsgewissheit von der subjektiven ganz und gar auf die objektive Seite verlegt werden müsse.

seitigung der ethischen durch die orthodox-dogmatische Rechtfertigung hängt eine Zurückdrängung der Mystik und des die Person Christi umschliessenden Glaubens zusammen, an welcher die Konkordienformel selbst bei weitem nicht so viel Schuld tragen dürfte, als ihre orthodoxen Ausleger.[87])

Darin, dass Luther die Zusammenfassung des Ethischen und Dogmatischen oder der durch den Glauben gewährleisteten persönlichen Einheit mit Gott und Freiheit in Gott einerseits mit der theoretischen Unterwerfung unter ein transcendentes System göttlicher Heilsveranstaltungen und einen für den menschlichen Verstand undurchsichtigen Heilsplan andererseits nur mystisch und innerlich vermitteln konnte, liegt allerdings eine Entschuldigung für die spätere einseitige Lehrentwickelung sowohl in der Orthodoxie als auch im Rationalismus; wie sich auch die Ausartungen und Schwächen des Pietismus grösstentheils aus dessen mystischer Grundlage erklären lassen. So aber konnten auch wir wohl die verschiedenen Beziehungen darthun, welche in des Reformators Glaubens-Idee vorliegen, sind aber ausser Stande, diesen evangelischen Grundbegriff im Sinne Luther's durch eine schulmässige Definition zur Verfügung einer theologischen Partei zu stellen. Wie er auf der einen Seite das tiefste, innigste und persönlichste Band des Einzelnen mit dem Erlöser darstellt, so erscheint er auch wieder als der weiteste Begriff eines religiösen Gottvertrauens und frommer Gottesverehrung. Diese Erweiterung zeigte sich uns namentlich in der Anerkennung des alttestamentlichen und eines allgemein menschlichen Verheissungs-Glaubens. Und so machen wir noch darauf aufmerksam, dass Luther unter Umständen sogar von jeder wesentlichen Beziehung des Glaubens auf die historische Offenbarung Abstand nimmt. In den zuerst im Jahre 1527 gedruckten Predigten über das erste Buch Mose sagt er

[87]) Vgl. zur Beurtheilung der Konkordienformel in dieser Rücksicht Dorner: a. a. O. S. 352f. Uebrigens sieht man doch wohl auch bei Osiander, dass die reformatorische Mystik einen ethischen Zug in sich trägt.

zu Gen. 3, 14. 15: „Da stehet, dass Adam ein Christe ist gewesen, schon so lange vor Christi Geburt, denn er eben den Glauben an Christum gehabt hat, den wir haben. Denn die Zeit machet keinen Unterschied des Glaubens: der Glaube ist einerlei von Anfang der Welt bis an das Ende. Darum hat er eben das durch seinen Glauben empfangen, das ich empfangen habe. Christum hat er nicht mit Augen gesehen, wie auch wir: er hat ihn aber im Worte gehabt, so haben wir ihn auch im Worte. Das ist allein der Unterschied indem, dass es da sollte geschehen, jetzt aber ist es geschehen. Der Glaube ist eben einerlei; so sind alle Väter, eben wie wir, durch das Wort und Glauben rechtfertig worden, auch darinnen gestorben“.[88])

So hoch der Glaube als Ausdruck unseres normalen religiösen Verhältnisses zu Gott aber auch immer stehen soll, er bedeutet doch zu gleicher Zeit, wie wir nachgewiesen, einen unvollendeten Lebenszustand, daher er seiner Natur nach auf unsichtbare Wahrheiten geht. Zu dem Ergreifendsten in

[88]) Walch: Bd. 3, S. 120. Vgl. Bd. 11, S. 358 und die damit korrespondirende Annahme der von der Geschichte unabhängigen Offenbarung. „Dermaassen ist auch Christus zuvor seiner Geburt, von Anbeginn und bis an's Ende, immer ein Leben und Licht gewest, und leuchtet allezeit in allen Creaturen, in der heiligen Schrift, durch seine heiligen Menschen, Propheten und Prediger, mit Werken und Worten; hat noch nie aufgehört zu leuchten: Walch Bd. 11, S. 246 ff. Bd. 10. S. 442 f. sagt er mit Rücksicht auf das Vorbild der alttestamentlichen Frommen in der Führung des Schwertes: „Ob aber jemand wollte fürgeben, das Alte Testament sei aufgehoben und gelte nicht mehr, darum könnte man den Christen solch Exempel nicht vortragen; Antworte ich: Das ist nicht also. Denn St. Paulus 1. Cor. 10, 3, 4 spricht: Sie haben dieselbige geistliche Speise gegessen, und Trank getrunken von dem Fels, der Christus ist, wie wir; das ist, sie haben eben denselben Geist und Glauben an Christum gehabt, den wir haben, und eben sowohl Christen gewesen als wir; darum woran sie recht gethan haben, daran thun alle Christen recht, von Anfang der Welt bis an's Ende. Denn Zeit und äusserlicher Wandel scheidet nichts unter den Christen“. Allerdings soll die gesetzliche Form des alttestamentlichen Christenthums nicht mehr aufrecht erhalten werden. Vgl. auch oben S. 374 ff.

Luther's Lehre gehört der sich hieraus ergebende Kampf mit der Idee der vollendeten Wahrheit, die obzwar unsichtbar, doch nicht auf reiner Willkühr und baarem Zufall beruhen kann. Hat der Glaube einerseits seine Heimath in dem menschlichen Subjekt als persönliche Gottesverehrung, und entspricht demselben andererseits überall das göttliche Wort, die Offenbarung des Evangeliums, so ist das Persönliche und Willkührliche dieser Bestimmungen doch immer nur der Ausgangspunkt für das sich daraus ergebende wahrhaft Objektive. Und so handelt es sich also auch um eine tiefere Beziehung beider Seiten des religiösen Processes zu einander. Haben wir nun auch gezeigt, wie für Luther die volle Einheit beider Seiten dunkel blieb, indem die subjektive Anschauung des absoluten Seins oder des höchsten Wesens als schlechthiniger, allmächtiger Güte durch einen objektiven Dualismus gehemmt wurde: so durften wir doch zugleich darauf hinweisen, dass dieser Dualismus für das eigenste Streben des Reformators von Hause aus ein störendes und fremdes Element ergab, indem ihm derselbe durch die Ueberlieferung entgegengebracht wurde, und zwar in der Art, dass er ihm die schmerzlichsten Stunden seines Lebens verdankte. Dem entgegen vermochte er diesen höchsten Gegensatz nur in subjektiver Form aufzuheben; so nämlich, dass es nur dem einzelnen Individuum anheimgestellt wird, seinen Glauben über den Kampf des Guten und Bösen zu erheben.[89])

Diese Lösung der Sache empfand aber unser Reformator, wie schon aus unserer früheren Darstellung folgt, als eine Schranke. Sein spekulativer Sinn wie sein ethischer Tiefblick konnte sich nicht damit befriedigt fühlen, das Verhältniss Gottes zu diesem oder jenem Einzelnen in's Auge zu fassen. So verhehlte er sich nicht, dass das einzelne Individuum die absolute Wahrheit nur vorübergehend für sich allein besitzen kann, dass es sich also auch um das Verhältniss Gottes zur menschlichen Gattung, ja zur ganzen Kreatur handele. Am leichtesten wurde es ihm, diess letztere Verhältniss

[89]) Vgl. oben S. 144 ff. und dazu noch Erl. Ausg., 2. Aufl., Bd. 12, S. 75 ff.

auf die Nichtigkeit der Geschöpfe anzuwenden. Denn es scheint ihm ja weder dem höchsten Sein noch der höchsten Güte und Gerechtigkeit zu widersprechen, wenn alle Menschen dem Untergange geweiht würden.[90]) Wenn er aber meint, dass der Glaube an Gott diesen Gedanken ertragen könne, so liegt doch dahinter die Vorstellung verborgen, dass die allgemeine Vernichtung der Kreatur dem endlichen Siege des allgemeinen Lebens in Gott und aus Gott den Weg bahnen müsse. Daher werden wir in jener Vernichtung immer nur das fremde Werk Gottes zu sehen haben; denn es wäre nicht richtig mit Harnack zu behaupten, dass Luther durch diese Lehre vom fremden Werke die kreatürliche Freiheit habe sichern wollen.[91]) Es handelt sich dabei überall um einen ethischen Unterschied in Gott selbst, also um einen Monismus und Dualismus im göttlichen Wesen, nicht aber um eine verschiedene metaphysische Bestimmung der geschöpflichen Abhängigkeit. So ist aus der Schrift de servo arbitrio ersichtlich, dass Luther in der Behandlung des Problems des Bösen die Abhängigkeit der menschlichen Sünde von Gott soweit als möglich treibt, so dass das Böse schliesslich nur als ein für Gott gegebener Stoff übrig bleibt, den derselbe aber, wie angedeutet wird, auch hätte umschaffen können, wenn er es gewollt hätte.[92]) Andererseits aber tritt, was noch wesentlicher ist, die eigentliche Kraft und effektive Bedeutung des Bösen als eine übermenschliche auf, so dass durchaus nicht die Freiheit des empirischen Menschen der Feind des Glaubens an die Güte des höchsten Wesens ist, sondern der Teufel, der Satan.[93]) Dem aber entspricht ja auch die ganze Soteriologie unseres Theologen. So handelt es sich jedenfalls nicht um die Freiheit des menschlichen Geschöpfes, sondern um einen höheren Dualismus, der aber schliesslich in das dennoch als Einheit gedachte göttliche Wesen hineinfällt, da Luther selbst-

[90]) Vgl. oben a. a. O.

[91]) Vgl. Harnack: a. a. O. S. 343ff.; oben S. 151.

[92]) Luth.: opp. l. v. a. VII, S. 150ff., 189, 251ff., 260ff., 308, 317ff.

[93]) A. a. O. S. 156f., 185f., 199, 213, 253ff., 301ff., 361ff.

verständlich den Satan nicht als Gott setzt.[94]) So löst sich aber auch für den Glauben das Räthsel des Bösen nicht im Hinblick auf die Geschöpfe; er hat vielmehr mit seinem Gott, mit dem er selbst unmittelbar zusammengehört, um dasselbe zu ringen. Getrösten kann er sich immer nur der absoluten Abhängigkeit, kraft welcher er die absolute Güte im menschlichen Wollen und Empfinden und besonders als absolutes Dogma a priori im Gegensatz zu aller realen Erkenntniss der Sünde und des Uebels festhält.

Die ganze Frage hat indessen ihren Schwerpunkt in der Anwendung des transcendenten Dualismus auf die menschliche Gattung vermittelst der Prädestinationslehre. Das Interesse an dem End-Schicksal unserer Brüder liegt jedem sittlich nicht ganz verkümmerten Menschen so nahe, dass es sich schliesslich von der Sorge um unser eigenes Seelenheil niemals gänzlich trennen lässt. Obgleich wir nun wissen, dass unser Theologe aus religiös-praktischen Gründen die Erwählungslehre später nicht so betont hat als früher, so hat er doch das Problem, das sie enthält, damit nicht aus dem Auge verloren. Demnach hat sich der Glaube nur deutlicher vom theologischen Wissen zu unterscheiden, nicht aber verzichtet er darauf, auch in dieser Angelegenheit das entscheidende Wort zu sprechen. Wir erwähnten bereits eines Schreibens an Hans von Rechenberg aus dem Jahre 1523. Dasselbe bezieht sich nun auf die Prädestination in dieser allgemeineren Fassung.[95]) Es soll die Antwort geben auf die Frage: „ob auch die, so ohne Glauben sterben, Gott möge oder werde selig machen“. Da bekennt denn Luther, dass er von vornherein an der Behauptung der Wiederbringung aller Dinge und der endlichen Begnadigung selbst der Teufel, wie solches von Origenes und anderen vertreten werde, ernstlichen Anstoss nehme. Allein nicht darum, weil ihm jene Ansicht objektiv falsch erscheint und seiner Gottes-Idee widerspricht, sondern weil eine solche

[94]) Vgl. über Luther's Lehre vom Teufel: Köstlin, Luther's Theologie Bd. 2, S. 351 ff.

[95]) Vgl. De Wette: Bd. 2, S. 452 ff.

Antwort überhaupt nicht an und für sich gegeben werden könne, da sie das Wichtigste, den einzig sicheren Weg zur ewigen Seligkeit zu gelangen, d. h. den Glauben überspringe. Stellt er daher den Satz auf, „dass ohne den Glauben Gott Niemand will noch kann selig machen“: so erhebt er sich über den Dualismus schon dadurch, dass er nur eine nothwendige und allgemeine Weise anerkennt, wodurch sich Gott die sittliche Kreatur verbindet, und welche für das Diesseits keine andere sein kann als für das Jenseits. Es giebt ihm zuletzt nur eine Wahrheit und auf die unumstössliche göttliche Wahrheit bezieht er auch hier zuletzt den Glauben. „Wenn nu Gott Jemand selig machte“, sagt er, „ohne Glauben, so thät er wider diese seine eigenen Worte, und straffet sich selbst Lügen, ja verleugnet sich selbst; das ist unmöglich. Denn, wie Paulus spricht (2. Tim. 2, 13) Gott kann sich selbst nicht verleugnen. Also wenig es nu möglich ist, dass göttliche Wahrheit lügen kann, so wenig ist es möglich, dass er ohne Glauben selig mache. Das ist klar, leichte und helle zu verstehen, wie ungern auch der alte Schlauch diesen Wein fasset, ja auch nicht fassen und halten kann“. . . . „so ists unmöglich, dass ohne Glaub Jemand selig werde, sonst wäre alle Predigt und Evangelion und Glauben vergeblich, falsch, verführlich, sintemal das ganze Evangelion den Glauben nöthig macht“. Die Wahrheit, obschon in subjektiver Ueberzeugung aufgefasst, ist also allgemeiner Natur; und dass sie dem Individuum zugleich das absolute Heil bringt, liegt eben darin, dass sie individuell angeeignet oder mitgetheilt wird. Daraus folgt nun aber nicht die Nothwendigkeit eines dualistischen Verhaltens Gottes zur Gesammtheit der Individuen; nur die Unmöglichkeit, das rein Individuelle der Seligkeit durch das allgemeine Gesetz aufzuheben und beides auf eine Formel zu bringen In dieser Beziehung Gottes zum Individuum besitzt Luther aber das Geheimniss einer göttlichen Freiheit, ohne welche das Individuelle in religiöser Hinsicht auch nur Schein sein würde. Liegt indessen hier ein Geheimniss vor, so widerstrebt es dennoch dem Glauben,

die höchste und allgemeinste Wahrheit der höchsten und persönlichsten Güte gegenüberzustellen. So nimmt der Gläubige jenes Geheimniss in die Einheit seiner religiösen Welt-Anschauung auf; er schliesst, wenn auch nur von sich aus, dass Gott trotz allem die höchste Güte und Gerechtigkeit ist, auch wenn diess verborgen bleibt; er postulirt also eine Versöhnung der sich im individuellsten Seelenleben darstellenden Güte mit der allgemein geoffenbarten Wahrheit; er weiss mithin, dass es eine befriedigende Lösung der vorhandenen Schwierigkeit giebt; dass also die ewige Verdammniss der Ungläubigen nicht das letzte Wort der göttlichen Offenbarung sein kann. Das aber vermag allein der Glaube, der in sich selbst die Wahrheit der Gnade erfährt und dieses Princips so sicher ist, dass er nur ein dem entsprechendes Ziel und Ende voraussetzen kann.[96]) In dieser Weise erscheint das Haben und Nichthaben des Glaubens nirgends tiefer aufgefasst, als in der Frage nach Gottes Verhalten zum menschlichen Geschlecht. Wenn Luther dann ausdrücklich hinzufügt, dass für Gott z. B. die Möglichkeit offen bleibe, dem in das Diesseits hineinreichenden und am Glauben zur Erscheinung kommenden absoluten Unterschied der Menschen durch eine Entwickelung nach dem Tode auszugleichen, so bekundet er auch dadurch, dass die Resignation des Glaubens keine ab-

[96]) Vgl. a. a. O.: „Es kommt solch' Fragen aus menschlicher Natur angeborenem Fürwitz, dass sie sich hart bewegen lässt, dass sie nicht wissen soll die Ursache und Grund solch's gestrengen und ernsten Urtheils Gottes, und ganz geneigt ist, so es nicht Gottes Urtheil wäre, schlecht zu schliessen, es wäre Frevel, Gewalt, Unrecht. Und ist fürwahr nicht der kleinsten Anstöss einer, damit uns der Teufel anficht, und aus dem Glauben scheele Augen wider Gott zu machen gedenkt, sintemal er weiss, dass eben diess die alleradeligist und theuerste Tugend des Glaubens ist, dass er in diesem Fall sein Augen zuthut, und einfältiglich solcher Forschung abstehet, und fröhlich Gott alles heimstellet, nit wissen will, warum Gott also handele, sondern dennoch Gott für die höchste Güte und Gerechtigkeit hält, obwohl sie wider und über alle Vernunft, Sinn und Erfahren, eitel Zorn und Unrecht scheinet; denn darum heisst der Glaube Argumentum non apparentium, ein Zeichen dess, das nicht scheinet (Ebr. 13, 1), ja das Widerspiel scheinet".

solute ist. Allerdings ist ihm der erwähnte Ausweg nur eine Möglichkeit. „Das wäre wohl eine andere Frag“, hören wir demnach, „ob Gott Etlichen im Sterben oder nach dem Sterben den Glauben könnt geben und also durch den Glauben könnt selig machen? Wer wollt' daran zweifeln, dass er das thun könne? Aber dass er's thue, kann man nicht beweisen“.

Man sage nun nicht etwa, dass diese Vorstellungen aus dem Grunde unmaassgeblich seien, weil sie mit einer Glaubens-Mystik zusammenhängen, die unser Theologe später fallen gelassen hat. Denn wir bemerken auch nach der Wendung seiner Lehre im Jahre 1524 und 1525 und nach der Schrift gegen Erasmus, in welcher er, wie wir nachwiesen, einen möglichst starren, dogmatischen Standpunkt gegen den Romanismus einzunehmen gezwungen war, das Streben nach einer der subjektiven Heilsgewissheit des Glaubens entsprechenden Durchführung des allgemeinen göttlichen Heilsplanes. Wichtig ist in dieser Hinsicht die „Trostschrift wider die Anfechtung von der Versehung Gottes“ aus dem Jahre 1528.[97]) Darin verbindet unser Theologe das absolute göttliche Vorherwissen, wie es von der Vorherbestimmung, an welcher er keinen Zweifel hegt, nicht getrennt ist, mit der Ernsthaftigkeit eines sich universell in Gottes ewigem und wahrem Wort manifestirenden Heilszweckes. Nach letzterem wolle Gott, heisst es, jeden Sünder und demnach alle Menschen selig machen. Diese Ernsthaftigkeit des Gnadenwillens und der aus ihm folgenden universellen Berufung entsteht für Luther also nicht auf Grund synergistischer Voraussetzungen, sondern aus der gläubigen Anschauung des göttlichen Wesens. Dem zufolge ergiebt sich, dass Gott Jeden, an welchen das Wort der Gnade persönlich ergeht, wirklich und wahrhaftig selig zu machen beabsichtigt. Als die Bedingung, unter welcher der Einzelne das für Alle bestimmte und angebotene Heil sich effektiv aneignet, ist allerdings auch hier der Glaube verlangt; und zwar so, dass er die einzige Bedingung

[97]) Vgl. De Wette: Bd. 3, S. 354 ff.; Walch: Bd. 10, S. 2037 ff.

hierfür bildet. Es handelt sich weder um etwas ihm vorhergehendes noch um nothwendige Folgerungen seines Eintretens. Der Gegensatz zu ihm ist dann lediglich Anfechtung und Einblasung des Teufels, der ebenso der Allgemeinheit der Gnade, wie dem Wesen Gottes direkt entgegensteht. So hören wir: „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe". Dem aber wird der Trost hinzugefügt: „Will er nu die Sünder, die unter dem weiten, hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben: so wollet ihr euch durch euere närrischen Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern, und von den Gnaden Gottes scheiden. Denn sich seine Gnade vom Aufgang bis zu dem Niedergang, vom Mittag bis gegen Mitternacht reckt und streckt, und überschattet alle, die sich bekehren, wahre Reue und Busse thun, und sich seiner Barmherzigkeit theilhaftig machen und Hülf begehren". „Ja es heisst noch: „Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum, welcher ist in allen und über alle Menschen. Merkt diese Worte in omnes, super omnes, ob ihr nicht auch darunter gehöret, und deren einer seid, die unter der Sünder Feldzeichen liegen und kriegen". Deutlicher kann die Bestimmung der Menschheit für Christum und die göttliche Gnade kaum ausgesprochen werden, und dass das normal menschliche Bewusstsein in der Busse und im Glauben ruht, während die Verzweiflung oder der Unglaube als ein dämonisches Verhängniss erscheint. So vermag das vorliegende Trostschreiben nicht genug einzuschärfen, dass der ärgste Sünder nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vorzüglich zu Christo eingeladen und berufen ist. Von dieser allgemeinen Berufung aus geht Luther nun auch auf die Erwählung zurück. Sie steht nicht im Widerspruch mit ersterer, sondern ergiebt nur eine einheitliche Ansicht des göttlichen Wesens. Demnach sollen wir „also gedenken, dass uns Gott der Allmächtige, nicht zu der Verderbniss, sondern zur Seligkeit erschaffen, versehen und auch erwählet hab, wie Paulus ad Ephes. 1, 4 bezeuget, und

muss von (bezüglich) der Versehung Gottes nicht von dem Gesetz noch der Vernunft angefangen werden zu disputiren, sondern von der Gnad Gottes und dem Evangelio, das allen Menschen verkündet ist". Und so ist ihm die Verheissung Gottes nicht minder allgemein als die Berufung. Zur Verheissung gehört aber nichts anderes als der Glaube. Gottes Verheissungen verkürzen und ungewiss machen, bedeute einfach den Glauben aufheben. Wie wenig fehlt hier also, um aus dem Glauben an die allgemeine Berufung und Verheissung die Hoffnung auf die Durchführung des Rathschlusses der Gnade, der in die Schöpfung zurückgeht, in der ganzen Menschheit abzuleiten. Nun kann und will er freilich die Möglichkeit eines Fehlschlagens dieser Hoffnung im Einzelnen nicht bestreiten. Allein weder fällt ihm der schliesslich übrig bleibende Gegensatz als menschlich-persönliche Schuld in die menschliche Gattung hinein, noch ist es ihm das Natürliche. Das geht endlich aus der Art hervor, wie er hier das Bild der Leben weckenden Sonne auf die dem menschlichen Thun zuvorkommende Gnade anwendet. „Was gehet es euch an", sagt er in diesem Gleichniss, „dass Gott der Allmächtige die liebe, helle Sonne über Fromm und Bös, Dürr und Grün lässt scheinen? Wiewohl die Sonne dazu von Gott verordnet, dass sie die Feuchtigkeit der Erden mit ihrer Tugend und Kräften in die Wurzeln, Aeste, Zweige der Bäume ziehen und bringen soll, damit sie Früchte tragen. Und bleibt ein dürrer Baum nichts weniger unfruchtbar, und ist der lieben Sonnen Wirkung an ihm verloren, und doch nicht gar, es schiessen ja oft schöne Zweige aus eines alten verdorreten Baumes Wurzeln. Und so sie ja gar nichts wirket in einem alten Baum, der ganz und gar verdorret ist, so ist es nicht des Baumes so gar Schuld, sondern auch des Erdreichs, das da moosig und sumpficht ist. Denn wo gut Erdreich ist, da wachsen auch gute, schöne Früchte, nach dem Sprichwort: Gut Acker, gut Korn. Also wo gute Predigt, Lehre und Trost sind, da sind auch gute, gott-

selige Gewissen und fröhliche Herzen". Noch weiter jedoch als die Sonne reicht die Kraft der schöpferischen Gnade, „die kein Grund, Höhe, Ziel noch Maass, Anfang noch Ende hat, noch ermessen kann werden". Einen nothwendigen Vorsatz der ewigen Verdammniss kann also unser Theologe auch hier nicht mit dem Wesen Gottes vereinigen, so dass das übrig bleibende Räthsel wieder nur das Individuelle betrifft. Zwischen Gott und ein anderes Individuum können wir nicht treten. „Kehre", sagt er mithin, „ein jeglicher vor seiner Thür, so werden wir alle selig, so bedarf es nicht viel Grübelns, was Gott in seinem Rath beschlossen hat, welcher selig sein soll oder nicht".

Musste denn aber Luther nicht vom Standpunkte des persönlichen Glaubens aus mit Nothwendigkeit zu diesen Vorstellungen gelangen? Und wenn nun ein solcher Glaube doch die Wahrheit, wenn auch zunächst subjektiv, erfasst: musste da nicht die Güte und Gnade als das Allgemeine und Nothwendige im göttlichen Wesen erscheinen? Stellen wir nun den uns bekannten Einfluss des herkömmlichen Dualismus in Rechnung, und erinnern wir ferner, wie wenig es Luther überhaupt gelang, eine Grenze zwischen der absoluten und der geschichtlichen Wahrheit zu ziehen, so können wir es nur bewundern, wie nahe er der richtigen Einsicht kam, dass die Einheit des göttlichen Wesens keinen absoluten, die teleologische Auffassung der Geschichte in Frage stellenden Dualismus zu dulden vermag. Dass der der Glaubensgewissheit entgegenstehende Gedanke der ewigen Verdammniss eines Menschen aber teuflisch sei, wo er auch auftritt, damit schliesst jene wichtige und lehrreiche Trostschrift.[98]) Hierher gehört schliesslich ein merkwürdiger Ausspruch aus dem Jahre 1535, in welcher die Gewissheit des persönlichen Glaubens

[98]) Vgl. De Wette: Bd. 3, S. 348f. Bd. 4, S. 247ff. (oben S. 352f.), wo er auch vom Glauben auf die Berufung und von letzterer auf die Erwählung schliesst. Vgl. ferner: opp. exeget. XVI, S. 279f. Teufel und Hölle sind ihm ja auch niemals das reine Absolute: vgl. oben S. 150f., 406f. und dazu noch opp. l. v. a. IV, S. 111ff., 120. Vgl. überhaupt Luther's Lehre vom Werke Christi.

aus der Allgemeinheit der Gnade in der Weise abgeleitet wird, dass es sich nur darum handelt, uns daran erinnern zu lassen, wir seien ein Theil der Welt. Also ruht der Glaube auf dem Bewusstsein der allgemeinen Abhängigkeit des Seins von Gott, der als Schöpfer auch Urheber der Erlösung ist.[99])

Das Zurücktreten der doppelten Prädestination bei dem späteren Luther erklärt sich also noch aus einem anderen Grunde, als aus der Verlegung des Dualismus in das innere Leben und den sittlichen Kampf des Menschen; d. h. hinter diesem letzteren steht noch ein anderes Princip. Der unverwandt auf die ewige Liebe blickende und sich ihr hingebende Glaube strebt wenigstens nach der Anschauung eines alles Böse sich unterordnenden göttlichen Wesens, obschon er auf diesem Gebiete mehr denn sonst nur Glaube an etwas schlechthin, nicht einmal in der religiösen Offenbarung enthülltes Unsichtbares ist. Kann er aber im Menschen auch da, wo es sich um dessen eigenes Leben handelt, nur in fortdauerndem Principien-Streit Erkenntniss, That und Gefühl werden, so widerstrebt es seiner heroischen Natur am Ende nicht, auch um die ewige Verdammniss, um den ewigen Zorn, mit dem höchsten Wesen zu kämpfen. Steht es ferner fest, dass Luther überall den Determinismus als Ausdruck unseres religiösen Verhältnisses zu Gott festzuhalten und jede positiv gesetzliche Auffassung von dem Boden des Evangeliums zu entfernen bestrebt ist, so kann sein Werthlegen auf die Allgemeinheit der Berufung nicht das Absehn auf eine selbstständigere und sittlich freiere Stellung des kreatürlichen Menschen gehabt haben. Es deutet im Gegentheil auf das Bedürfniss, Gott in transcendenter Beziehung ohne Maass und Schranke als allgemeines Princip der Gnade und des Guten zu denken, dem sich alle in geschichtlichen Schran-

[99]) Vgl. Luth.: opp. l. v. a. IV, S. 379: „vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. Est enim pro totius mundi peccatis, mortuus, at certissimum est, me esse partem aliquam mundi ergo certissimum est, pro meis quoque peccatis mortuum esse“.

ken bewegenden Heilsordnungen unterordnen. Das aber wirkte offenbar auch weiter auf die lutherische Lehre in ihrem Unterschiede vom Calvinismus. Betrachtet man daher die Konkordienformel im Lichte der von Luther ausgehenden theologischen Entwickelung, so kann man es ihr nicht verargen, dass sie nur eine göttliche Erwählung zur Seligkeit lehren will, wodurch sie andererseits freilich in der Ableitung des gottfeindlichen Princips in Verlegenheit geräth. Das Mittel, der Lösung dieses Problems durch Reflexion auf den Unterschied des sich in realen Gegensätzen bewegenden geschichtlichen Lebens und idealer oder transcendenter Principien näher zu kommen, konnte freilich die damalige Theologie noch nicht anwenden; es lag noch jenseits der in den Gang ihrer Entwickelung eingreifenden neuen philosophischen Bewegung, aus welcher solche Vorstellungen, wie wir sie z. B. bei Schleiermacher fanden, erst hervorgehen konnten.[100]) In dem Glauben Luther's, so wenig er sich mit der Philosophie und Vernunft-Erkenntniss seiner Zeit zu verständigen vermochte, liegt dessen ungeachtet der Trieb nach einer umfassenden Weltanschauung; heisst es doch von dem beschaulichen Leben des rechtfertigenden Glaubens: „es beschauet Alles, was im Himmel und auf Erden ist“.[101]) Durch unseren Reformator ist der Glaube κατ᾽ ἐξοχήν zum Symbol der protestantischen Frömmigkeit geworden. So bildet er einen von denjenigen Begriffen, von denen man gesagt hat, dass sie eine Art göttlicher Verehrung geniessen, ohne freilich klar bestimmt zu sein, indem jeder sich ihrer in einem anderen Sinne bediene.[102]) Luther's Absicht war es jedoch nicht, ihn als eine unverständliche Zauberformel den in das Geheimniss des religiösen Lebens Uneingeweihten aufzubürden. „Darumb wollt ich auch“, predigt er im Jahre 1530, „dass das

[100]) Vgl. oben S. 146.

[101]) Walch: Bd. 11, S. 2778.

[102]) Vgl. Max Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Bearb. v. Böttger, 2. Aufl., 1870, 2, S. 556f.: bei Kähler: Das Gewissen, Erster Theil, Halle 1878, S. 1f.

Wort Glaube entweder nicht so gemein wäre, oder in seinem rechten Verstand oder Brauch gienge, dass man den Glauben das heisse, dass einer eines Dings ganz gewiss und ungezweifelt ist. Denn wer also einhergehet, dass er sich lässt dünken, er gläube und wisse die Kunst alle, der ist in einem fährlicheren Stand, denn einer, der gar nichts davon weiss, der kann in sich schlahen und sprechen: Du hast die Lehre nie gehört, weisst auch nichts davon; Lieber höre es einmal, was es doch sei; — so mag sich's denn begeben, dass er's fein fasse. Jenen aber verhindert sein Dünkel, dass er will wähnen, er hab' es schon gefasset, und wisse es gar; und gehet also dahin, und lässet's gut sein, und bekümmert sich nicht viel darum". Und dem gemäss stellt er uns den vollkommenen Glauben selbst als ein heiliges Ideal vor die Augen, indem er im Blick auf seine Kämpfe um die höchste Wahrheit demüthig bekennt: „Lieber, es ist nicht eine solche Kunst, die sich auf einmal gar lässt auslernen. Ich bin nun ein alter Doctor, habe viel davon gepredigt, geschrieben und gelesen, und kann sie dennoch noch nicht. Ich kann nirgend damit fortkommen; wenn ich heut ein gutes Stücklein gelernt habe, morgen soll es wohl kommen, dass ich's wieder vergessen". „Wir gehen ja alle damit um, dass wir die Kunst gern wollten lernen; welches uns verleihe Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Amen". [103])

[103]) Luther's Vermischte Predd. Bd. 2, S. 422ff.

Die kirchlichen Sakramente.

Man kann von vornherein darüber im Zweifel sein, ob es nicht gerathen wäre, Luther's Lehre von den Sakramenten von einer Darstellung seiner Ansichten über die Kirche abhängig zu machen, die letzteren also jener vorauszuschicken. Bei genauerem Einblick in die Entwickelung seiner Theologie wird man indessen zugestehen müssen, dass seine Beurtheilung der kirchlichen Sakramente einen selbstständigen Werth besitzt und wenigstens ebenso sehr auf die Ausbildung seiner Theorie von der Kirche eingewirkt hat, als sich irgend eine fertige Gestalt dieser Theorie zur Unterlage für jene darbot. Das aber hängt damit zusammen, dass er die sakramentale Handlung in eine enge Beziehung zur reformatorischen Idee des persönlichen Glaubens setzte. Hatte uns doch die erste entscheidende und den unversöhnlichen Zorn Roms herausfordernde Aufstellung dieses Princips den Glauben als die wesentlich rechtfertigende Kraft der Sakramente vor Augen gestellt.[1])

Handelte es sich zunächst um den subjektiven Glauben an das absolvirende Gnadenwort im Buss-Sakrament im Gegensatz gegen alles innere und äussere Thun der Busse, so hat Luther späterhin noch ausdrücklich diese das Heilsgut persönlich mittheilende Kraft des sakramentalen Wortes im Unterschied von der Predigt mit Bezug auf die Ohrenbeichte anerkannt. Auch dabei kam

[1]) Vgl. oben S. 113 ff.

es ihm aber auf die Absolution, nicht auf die Beichte an. Und so erscheint ihm diese persönliche Beziehung als der eigentliche Werth und das Wesen des Sakramentalen in der Bussfeier.[2]) In gleicher Weise äussert er sich im Jahre 1526 im „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer.“ „Wie wohl in der Predigt“, sagt er uns dort, „eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum: ist doch darüber der Vortheil, dass es hier auf gewisse Person deutet. Dort deutet und malet es keine Person ab; aber hier wird es dir und mir insonderheit gegeben, dass die Predigt uns zu eigen kommt.[3])

Aus dem persönlich-sakramentalen sahen wir dann aber den rechtfertigenden Glauben mit Beseitigung des äusseren und kirchlichen Faktors sich entwickeln. Das aber lag schon im Sermon von der Busse vor, insofern dort jede priesterliche Vermittelung, also auch jede institutionelle Form und Gestalt, ohne welche ihm ein sakramentaler Akt nicht denkbar ist,[4]) für gleich-

[2]) Luth.: opp. l. v. a. III. S. 422 ff.; vgl. daraus: quemadmodum sacramentum, ita illud verbum, quod ex sacerdote audis, nonnisi ad tuam personam refertur. In publicis autem concionibus in vulgus evolat promissio, et quamvis ad te quoque pertineat, non tamen ita certus de ea esse potes.“

[3]) Walch: Bd. 20, S. 934; vgl. Bd. 13, S. 654 ff.; von dem Schatz, den das Abendmahl darbietet, heisst es demgemäss im gr. Katechismus: at requiritur porro ut hunc (thesaurum) tibi peculiariter vindices, huic manum extensam admoveas constanter credens“ (bei Müller: a. a. O. S. 504). Dieselbe allgemeine Charakteristik des Sakramentes adoptirt Melanchthon. Vgl. Herrlinger: Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtl. Entwicklung, Gotha 1878. S. 111 f. Vgl. auch die Konkordienformel (Solida Decl. XI., bei Müller: Symbol. Bb. S. 712). Auffälligerweise im Gegensatz zu Luther hat neuerdings Harnack diese Unterscheidung von Wort (Predigt) und Sakrament in die ethisch bedenkliche von Wort und (äusserer) That Gottes verwandelt. Vgl. Harnack: Einleitung und Grundlage der praktischen Theologie, Erlangen, 1877, S. 189 ff., 434 f. Werk und That Gottes ist das Sakrament, wie wir sehen werden, bei Luther nur in Einheit mit dem Wort. Dass die Taufe, namentlich die Kindertaufe, eine persönliche Applikation der Gnade ist, bedarf keines Nachweises.

[4]) „Das Sacrament muss äusserlich und sichtlich sein, in einer leiblichen Form und Gestalt“: Erl. A. Bd. 27, S. 28.

gültig erklärt wurde.[5]) Entschiedener nahm dann die Leipziger Disputation von letzterem Umgang, indem sie den zuständlichen Glauben in den Vordergrund stellte. Und auch die damals zu Leipzig gehaltene Predigt vertritt dasselbe Princip; ihr zufolge soll sich nämlich der Mensch nur ausnahmsweise, wenn er für den rechtfertigenden Glauben noch eine äussere Stütze sucht, der priesterlichen und kirchlichen Absolution bedienen.[6]) Der Argwohn, den man katholischerseits gegen des Reformators Forderung des Glaubens an das Sakrament hegte, war also gerechtfertigt; denn in der That ergab sich als direkte Folgerung dieses Grundsatzes, dass der Glaube selbst das eigentliche Sakrament sei, das Buss-Sakrament als solches also, um welches es sich zunächst handelte, überflüssig sein müsse. Dem entsprach die Identificirung des wahrhaft Sakramentalen mit dem Religiösen überhaupt, wie wir sie gelegentlich von unserem Theologen ausgesprochen finden, wonach die kirchlichen Handlungen also nur Formen sind und die heilige Objektivität des von ihnen Abgebildeten in Christo selbst ruht, der auch hiernach vom Glauben unmittelbar zu ergreifen ist.[7]) Und damit wird nun der Unterschied der religiösen Wahrheit oder des Wortes Gottes (Evangeliums) im allgemeinen und des Sakramentes im besonderen

[5]) Siehe oben S. 119 f. Im Schreiben an Cajetan wendet er dasselbe Princip schon ausdrücklich auf die Taufe an: De Wette: Bd. 1, S. 157.

[6]) Opp. lat. v. a. III, S. 223.

[7]) Luth.: opp. l. v. a. IV, S. 340: „Nullum sacramentorum septem in sacris literis nomine sacramenti censetur. Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus dominus. Sacramenta novi testamenti promittunt omnibus, dant vero solis credentibus gratiam. Ebenso äussert er sich über die drei evangel. Sakramente de capt. babyl. Orig. Ausg. S. 43, opp. l. V, S. 21. So unterscheidet er auch die heilbringende religiöse Betrachtung des erlösenden Leidens Jesu von der ethischen und fruchtbringenden, indem er sagt: in ersterer Hinsicht werde jenes Leiden gleichsam als ein Sakrament betrachtet, das im Gegensatze zu allem menschlichen Thun, eine Wirkung Gottes auf uns, die wir dabei passiv sind, ausdrückt. Vgl. opp. lat. v. a. III, S. 419; Comm. in ep. ad Gal. III, S. 243; vgl. opp. l. v. a. V, S. 283.

ein flüssiger. Konnte das an sich sowohl zu einer Beseitigung oder Zürückstellung der Sakramente der Kirche führen als auch zur äusserlich sakramentalen Auffassung des ganzen Evangeliums, so ist für beide Fälle die innigste und wesentlichste Verbindung von Gottes Wort und Sakrament festgestellt, die Luther ebenso konsequent und ebenso allgemein durchführte, wie die Zusammengehörigkeit des Glaubens und des göttlichen Wortes. In den Schmalkalder Artikeln und in den Katechismen hat er diess dann symbolisch fixirt. [8]) Ohne diese Voraussetzung würde es auch keinen Sinn haben, die Heilswirkung des Sakramentes überall von dem einen sich selbst gleichen Glauben abhängig zu machen, oder er müsste unter letzterem hier etwas ganz anderes als in allen übrigen Fällen verstehen. [9])

[8]) Nach den Schmalkalder Artikeln sind die Sakramente überhaupt nur eine besondere Modifikation der Aneignung des Evangeliums; und das bestätigt nicht minder die dortige Definition der Taufe (Symb. Bücher bei Müller, S. 319 f.). Im kleinen Katechismus findet das ausdrücklich auf beide Sakramente Anwendung (a. a. O., S. 361, 365): und zwar dergestalt, dass als das eigentliche Gnadenmittel gerade im Abendmahl das Wort angegeben ist. Vgl. aus dem gr. Katechismus zum dritten Artikel a. a. O., S. 458; zur Tauflehre S. 487 f. Dort heisst es vom Abendmahl: „caput et nervum in hoc esse Dei verbum, ordinem et mandatum“ (S. 499 f.). Gegen Heinrich VIII. sagt Luther von der Messe, sie sei: „signum et testamentum Dei in quo nobis promitit et signo certificat gratiam suam. Hoc enim opus et verbum dei, non nostrum est. Hic sto, hic sedeo, hic maneo, hic glorior, hic triumpho, hic insulto Papistis, Thomistis, Henristicis, Sophistis et omnibus portis inferi, nedum dictis hominum, quantumlibet sanctorum, aut consuetudini fallaci“: Luth.: opp. l. v. a. VI, S. 437, vgl. S. 433 f. Vgl. z. B. noch Walch: Bd. 10, S. 2304 f. (opp. l. v. a. III, S. 465); Bd. 19, S. 1627 f.; Bd. 13, S. 1198 ff.; daraus: „Man soll das Wort und die Sacramente nicht scheiden, denn Christus hat die Sacramente auch in das Wort gefasset, und wo es ohne das Wort wäre, könnte man sich der Sacramente nicht trösten; ja man könnte nicht wissen, was die Sacramente wären“. Vgl. noch Bd. 11, S. 834 ff., und unten.

[9]) Vgl. Luth.: opp. l. v. a. V, S. 166 f. Walch: Bd. 15, S. 1763: „Denn wo man mit Worten und Zusagung handelt, da muss Glauben sein, auch unter den Menschen auf Erden. Es möchte sonst kein Handel noch keine Gemeinde lange bestehen, wo Niemand des Andern Worten oder

Um so erklärlicher wird es freilich, dass dasjenige Sakrament, um welches es sich im reformatorischen Kampfe zunächst handelte, nämlich das der Busse, durch jenes Hervortreten des Wortes und des Glaubens, ungeachtet des Zögerns Melanchthons, aus der evangelischen Kirche verschwunden ist. Schon Luther's Schrift „de captivitate babylonica" hebt es im Grunde auf. Zwar spricht er dort anfänglich von drei Sakramenten, welche er zu reformiren sucht, doch ist die Reform des Buss-Sakramentes nichts anderes als seine Beseitigung; und am Schluss der Schrift heisst es ohne Rückhalt, dass die Busse eigentlich gar kein Sakrament sein könne. Wollte man nun behaupten, dass die Privat-Beichte und Absolution, die er namentlich in späteren Jahren, wie schon aus dem kleinem Katechismus und den Schmalkalder Artikeln hervorgeht, als kirchliche Einrichtung empfohlen hat, eine Restitution der sakramentalen Busse sein sollte, so würde man Luther's Meinung verkennen. Denn ausdrücklich will er jene Privat-Ankündigung der Gnade durch das geistliche Amt nur um der Einfältigen und der Jugend willen oder für besonders Blöde und Angefochtene ohne Zwang aufrecht erhalten sehen.[10]) Diese specifisch pädagogische Rücksicht spielt in der späteren Anerkennung von Taufe und Abendmahl,

Briefen glaubte. — Nun handelt Gott mit uns nicht anders, wie wir sehen öffentlich, denn mit seinem heiligen Wort und Sacrament, welche sind gleich wie Zeichen oder Siegel seiner Worte. So muss ja Noth sein vor allen Dingen der Glaube zu solchen Worten und Zeichen".

[10]) Vgl. aus dem kl. Katech.: „Wie man die Einfälltigen soll lehren beichten". bei Müller: S. 363 f. Bekanntlich ist dieses Stück erst 1531 zwischen Taufe und Abendmahl gestellt. Vgl. ferner Art. Schmalc. III, VII, VIII a. a. O. S. 321 f., Walch: Bd. 10, S. 276 (vgl. de Wette Bd. 2, S. 435 f.); Bd. 11, S. 802; Bd. 20, S. 59; De Wette Bd. 2, S. 422, Bd. 5, S. 481 ff. Luther's Schrift „von den Schlüsseln" (1530) fasst Beichte und Absolution nicht institutionell. Die Schrift „Von der Beichte" (1521) ist sehr antirömisch und vertritt namentlich die Freiheit der persönlichen Beichte. Luther's reformatorische Ansicht über die Beichte ist auch in der confitendi ratio vom Jahre 1520 niedergelegt.

namentlich in der Betrachtung des letzteren, das allen Christen verordnet wird, jedenfalls nicht die gleiche Rolle, wenn er auch in den Anfängen der Reformation geneigt ist, sämmtliche Sakramente nur als Stützen der Schwachen anzusehen. Verband sich damit, wie wir sogleich zeigen werden, eine nur schwankende Anerkennung des Sakramentes überhaupt, so liesse sich höchstens behaupten, dass seine spätere Empfehlung von Privat-Beichte und Absolution zu jener ursprünglichen schwankenden Haltung zurückgekehrt sei. Daher erlaubte Luther's Doktrin auch der lutherischen Kirche deren feierliche Anwendung nur in der Anlehnung an das h. Abendmahl, als Einleitung desselben; was zunächst durch Wiederaufnahme des katholischen Vesper-Gottesdienstes geschah.[11]) Besonders aber schob er der Wiedereinführung des Buss-Sakramentes dadurch einen Riegel vor, dass er den durch Abschaffung desselben entstandenen sakramentalen Verlust durch die im Zusammenhange mit seiner tieferen Auffassung der Erbsünde evangelisch erklärte Taufe ersetzte; denn von dieser nimmt er nun an, dass ihre Nachwirkung an die Stelle der bisherigen Busse trete und durch das Christenleben hindurch gehe. Indem er aber die Taufe zugleich ethisch fasst, so tritt auch hier das äusserlich-sakramentale Interesse unleugbar in den Hintergrund. Und in diesem Sinne verknüpft er mit letzterer die Idee der sich im Glauben darstellenden sittlichen Wiedergeburt, so dass sie als der religiöse Anfang des sich fortan in ethischer Kontinuität vollziehenden frommen Lebens betrachtet wird. So regelt sie in sakramentaler Form

[11]) Ist dieses Verhältniss durch die Stellung des betreffenden Stückes in den späteren Ausgaben des Katechismus vorbereitet, so ist dieselbe doch von Luther nur geduldet worden. Das sogen. 6. Hauptstück vom Amt der Schlüssel ist unächt. Vgl. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, 1137, S. 498 ff. Ueber den lutherischen Bussgottesdienst am Sonnabend: vgl. Kliefoth: Liturg. Abhandlungg. Bd. 8, S. 183 ff.; über Luther's spätere Ansicht von der Beichte und Absolution: Jacoby: „Die Liturgik der Reformartoren, Bd. 1, Gotha 1871, S. 227 ff., Köstlin, Luther's Theologie Bd. 2, S. 527 ff.; Gustav Pfisterer: Luther's Lehre von der Beichte, Stuttgart, S. 149 ff.

den reformatorischen Grundgedanken, dass die Busse des Christen das ganze Leben umfassen soll. So steht sie aber auch unter dem Einfluss der ursprünglichen sittlichen Fassung dieser Vorstellung. Ausdrücklich wird nun in der die Grundzüge der evangelischen Sakramentslehre darbietenden Reformationsschrift „von der babylonischen Gefängniss der Kirche(n)“ die Taufe eine Busse genannt. [12]) Und wie es ein offenbarer Widerspruch wäre, die Neugeburt innerhalb des fortlaufenden Lebens zu wiederholen; so kann auch das Sakrament, d. h. die sichtbare Darstellung derselben nur einmal gefeiert werden. Hierbei ist freilich vorausgesetzt, dass der Gnadenstand wirklich zu Stande kommt, mithin nicht verlierbar ist; und in der obigen Reformationsschrift bekennt sich auch Luther zur Erwählungslehre; und zwar so, dass eben der Glaube als göttliches Werk das Zeichen und Siegel der Gnadenwahl sei. Wie sehr aber die sakramentale Taufe, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, nur ein Zeichen und Symbol einer viel tiefer liegenden Sache sein kann, sieht man aus der im Jahre 1519 verfassten: „Concio de sacramento Baptismi“. Das Zeichen oder das Sakrament der Taufe werde, so heisst es hier, wohl schnell vollzogen, es bedeute aber die geistige Taufe, die Vernichtung der Sünde, an der wir das ganze Leben hindurch zu schaffen haben. Und erst in dieser sittlichen Entwickelung werde der Mensch das in Wahrheit, was seine Taufe bedeutet. So ist sie ein Zeichen von dem, was wir auf Grund der Verheissungen Gottes thun sollen. [13])

[12]) De Captivitate babylonica ecclesiae Praeludium: Wittenberger Originalausgabe S. 36 ff. Dieselbe Schrift deutsch bei Walch: Bd. 19, S. 4 ff. und lat.: Luth.: opp. l. v. a. V, S. 16 ff. Vgl. auch opp. lat. v. a. III, S. 403 f.

[13]) Vgl. opp. lat. v. a. III, 394 ff. Dort lesen wir u. a. von der Taufe: „homo igitur sacramentaliter ab omnibus peccatis mundus et innocens est, hoc est, signum divinum habet, quod significat, quod omnia ipsius peccata mortua esse debeant et ipse quoque feliciter mori et tandem in novissimo die mundus ab omnibus peccatis

Hatte Luther also in Folge seines Bruches mit den römischen Principien das zuletzt genannte Sakrament in einem neuen Geiste aufgefasst, das Buss-Sakrament jedoch gänzlich fallen lassen, so warf er alsbald noch vier weitere Sakramente leichten Herzens über Bord. Dazu bestimmten ihn offenbar nicht ausschliesslich biblisch-exegetische, sondern auch dogmatische Gründe. Nach der Behauptung des Priesterthums aller getauften Christen konnte weder von der sakramentalen Priesterweihe noch von der katholischen Firmelung die Rede sein. Nicht minder musste er mit der Befreiung des Staates und des natürlich sittlichen Lebens aus dem Joche der Kirche den specifisch sakramentalen Charakter der Ehe streichen. Für die Aufhebung der letzten Oelung wird man, ausser der Abneigung gegen jede unnöthige Vermehrung der von Priestern verwalteten kirchlichen Handlungen überhaupt, die überaus schwache biblische Begründung, die bei Luther's Verwerfung des Briefes Jakobi nicht einmal einen Scheinbeweiss ergab, als Ausschlag gebend annehmen dürfen; doch selbst in diesem Falle kommen noch andere Erwägungen in Betracht. Wie aber stand es mit der Eucharistie, in welcher Weise richtete sich sein reformatorischer Eifer auf dieses Sakrament? Es ist nun keine Frage, dass er zunächst nicht abgeneigt war, dasselbe nach der Analogie des Buss-Sakramentes zu behandeln und als eine untergeordnete äussere Ceremonie, d. h. als ganz unwesentlich zu bezeichnen. In der Schrift „de captivitate babylonica" betont er als die alleinigen Grundlagen des christlichen Lebens einerseits den Glauben im Unterschied von allen in Betracht kommenden äusserlichen, ceremoniellen und symbolischen Handlungen, andererseits das göttliche Wort der Verheissung und

resurgere ad aeternam vitam debeat. Quantum igitur ad sacramentum attinet, verum est, quod simus sine peccato. Verum, cum nondum perfectus sit Baptismus, et nos adhuc in illa carne plena peccatis simus, coepta tantum illa Christiania innocentia est, non etiam absoluta." (S. 398).

Sündenvergebung. Dagegen erscheinen ihm Leib und Blut Christi selbst, in ihrer sakramentalen Erscheinung, nur als Zeichen, welche in Rücksicht auf die eigentliche Heilsgabe akcidentieller Natur sind.[14]) Nennt er das Wort Gottes im Abendmahl das Testament, das Zeichen das Sakrament, so fügt er hinzu, es komme aber Alles auf das Testament und den entsprechenden Glauben an.[15]) Dass überhaupt Luther's Neigung vom kirchlich sakramentalen Akte zu etwas anderem und höherem sich wendet, ersieht man daraus, dass er im Anschluss an obige Bestimmungen seinen katholischen Gegnern den Vorwurf macht, dass sie sich immer nur mit dem symbolischen und specifisch sakramentalen Theile der Messe zu schaffen machten (so auch mit dem Dasein von Leib und Blut Christi), die Hauptsache aber, Gottes Wort und Testament vernachlässigten.[16]) Dass er dennoch das Altar-Sakrament fortbestehen liess, ist keine direkte Folge seines bis dahin entwickelten theologischen Systems, sondern eine sich für ihn ergebende praktische Nothwendigkeit. Sowohl das Gefühl, den persönlichen Glauben durch eine gemeinschaftliche Gottesverehrung stärken zu müssen, als auch eine unvertilgbare Pietät gegen das Herkommen,

[14]) De capt. bab. Origin.-Ausg. S. 19, 287, 37 ff., 45, 48.

[15]) A. a. O. S. 25f.: „Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento, quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento. Crede, inquit Augustinus, et manducasti. Sed cui creditur, nisi verbo promittentis? Ita possum quotidie, immo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero possum verba Christi mihi proponere et fidem meam in illis alere et roborare; hoc est revera, spiritualiter manducare et bibere." Denselben Gedanken spricht er schon 1519 aus: Walch: Bd. 19, S. 523. In der Schrift „De abroganda Missa privata" werden die sakramentalen Einsetzungsworte als „summa tota Evangelii" oder als „compendium totius evangelii" bezeichnet: opp. l. v. a. VI, S. 168.

[16]) De capt. bab. S. 26, vgl. S. 11, wo bemerkt ist, dass im kirchlichen Streit um das Zeichen, als das Geringere im Sakrament im Vergleich zur Sache (d. h. zum Glauben und Gnadenwort), die letztere selbst längst verloren gegangen sei („re sacramenti jam dudum amissa").

welches sich dem Worte Gottes unterordnet, dürften die hierfür entscheidenden Motive gewesen sein. So wirkt auch jener Gedanke der sittlich-religiösen Nothwendigkeit der Glaubens-Uebung und Glaubens-Stärkung, den er im Sermon von guten Werken so lebhaft vertreten hatte, auf die Betrachtung dieses Sakramentes entscheidend ein. „Darumb“, sagt er in dem aus demselben Jahre stammenden „Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe“, „wir dieses Sakramentes sicher nothdürftig sind, daran wir uns erholen müssen, wo wir etwas abnehmen und täglich üben zur Mehrung und Besserung des Geistes.“ [17]) War ihm, wie wir gefunden haben, das sakramentale Wort gleichsam die Geburtsstätte seines neuen persönlichen Glaubensbegriffes, so machte sich auch seine Verehrung gegen jenes an diesem Punkte wieder geltend, ohne seinen neuen Ueberzeugungen Eintrag zu thun; konnte er doch dabei durch die Forderung des Kelches für die Laien wie durch die Beseitigung der Verwandelungslehre und namentlich des Mess-Opfers seinem reformatorischen Eifer genügen. So sehr er indessen auch in dieser Beziehung die Freiheit von kirchlichen Satzungen und alttestamentlichen Einrichtungen auf seine Fahne schrieb, [18]) so blieb hier doch das Aeusserlichste mit dem Innerlichsten, das Sinnlichste mit dem Geistigsten verknüpft. Im Blicke hierauf sind wir ohne Zweifel berechtigt, Luther's bleibende Liebe zum Sakrament wie die von ihm bewiesene Fähigkeit, letzterem gerade das Höchste seiner religiösen Anschauung zu entlocken, nicht allein auf fromme Abhängigkeit von der Ueberlieferung, sondern auch auf seine mystische Disposition zurückzuführen, durch welche er in der Gluth einer momentanen Empfindung Sinnliches und Geistiges in einander zu verschmelzen im Stande war. Dabei hat man sich aber zu vergegenwärtigen, wie er

[17]) Erl. Ausg. Bd. 27, S. 148 (Walch Bd. 19, S. 1273 f.). Vgl. über diese Schrift Köstlin, Martin Luther Bd. 1, S. 359 f. Sie erschien fasst gleichzeitig mit der vom babylon. Gefängniss der Kirche.

[18]) Vgl. den Eingang des oben genannten Sermons.

dadurch, dass er den kirchlich gesetzlichen Charakter aller Sakramente, die Eucharistie nicht ausgenommen, grundsätzlich einschränkt, den klar erkannten ethisch-religiösen Begriff des persönlichen Glaubens keineswegs opfert. Von den kleineren Schriften aus dem Jahre 1519 betont schwerlich irgend eine den Werth und den Nutzen der Sakramente stärker als die Predigt: „Quomodo sit parandus animus ad mortem".[19]) Sie lehrt, dass uns die Sakramente gegen Tod, Sünde, Hölle und Verdammniss (wozu auch der Gedanke des Nichterwähltseins gehört) stärken, dass Gott oder Christus (Christus dominus deus) selbst in ihnen mit uns rede, mittelst des Priesters nämlich, wie in einem sichtbaren Wort. Und doch sollen sie sammt und sonders auf dem Glauben ruhen, sind Zeichen, die den letzteren bestätigen und ohne ihn nichts helfen können.[20]) Daher seien sie immer nur äussere Stützen für den werdenden Glauben, wogegen dieser, sobald er gereift ist, ihrer füglich entrathen könne.[21])

Widerspricht denn aber diese Vorstellung, dass der persönliche Glaube durch die Eucharistie erhalten und gemehrt wird, nicht der Lehre von der Taufe, wonach diese das Symbol des stetig wachsenden Glaubens-Lebens sein soll? Oder ist durch letztere nicht der ethische Werth des Abendmahls in Frage gestellt? Auch in dieser Hinsicht denkt Luther folgerichtiger, als der oberflächliche Beobachter wahrnimmt, so dass sich folgende Kombination beider Sakramente einstellte. Neben der Taufe, welche der Einweihung zum ganzen Christenleben entspricht,

[19]) Opp. l. v. a. III, S. 453ff.

[20]) A. a. O. S. 454f. 464ff.

[21]) „Qui autem haec sacramenta non sunt consecuti, illi nulla externa et sensibus subjecta sustentacula fidei suae habent. Fide tamen et cordis desiderio ea quoque consequi possunt. Quod si in ea fide persistant, servantur et ipsi". (S. 467f.) Vgl. auch Walch: Bd. 19, S. 1295f, Erl. A. Bd. 27, S. 166, wo neben der Einsetzung der Sakramente durch Gottes Befehl diese Hülfe, die der Schwäche des Menschen, namentlich der unreifen Jugend, durch Wort und Sakrament zu Theil wird, als sachlicher Grund für Aufrechterhaltung des letzteren bezeichnet wird.

bleibt nämlich noch Raum für die Eucharistie, falls man sie als Einweihung und Vorbereitung zum christlichen Sterben versteht. Und diess fasst Luther ins Auge, indem er dazu die Vorstellung, nach welcher wir durch den Genuss von Leib und Blut Christi in die Gemeinschaft mit Christus, den Engeln und den Heiligen treten, benutzt. So wird das Sakrament abweichend von der Art, wie er dasselbe sonst nur allgemein als Glaubensstärkung bestimmt, in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft als das Gnadenzeichen für die aus dem Leben Scheidenden d. h. als Sterbesakrament bezeichnet;[22]) wobei es jedenfalls des Reformators Meinung war, dass man es nicht erst in articulo mortis zu gebrauchen habe, sondern sich mittelst desselben schon im Leben auf den Tod vorbereiten solle.[23]) Diese Erklärung der Eucharistie verlangte nun auch die Beseitigung der letzten Oelung, für die dergestalt sofort ein besserer Ersatz geboten wurde.

In welcher Weise ihn aber bei der Behandlung dieser Fragen ein konservativ-kirchliches Interesse bewegte, ist aus seiner Stellung zur Taufe ersichtlich. Offen bekennt er da, es sei ihm eine Freude, dass wenigstens dieses Sakrament von menschlicher Verunreinigung und teuflischen Angriffen frei und unverdorben geblieben sei.[24]) Bei den unmündigen und unschuldigen Kindern findet er gleichsam den Rest einer noch unentweihten Gemeinde der Heiligen, in welcher sich ihm die

[22]) A. a. O. S. 468ff. Auch in der alten Kirche wurde das Abendmahl als Sterbesakrament betrachtet und als solches auf dem Koncil zu Nicaea anerkannt. Vgl. Hase: Polemik 3. Aufl. S. 481; 4. Aufl. S. 474.

[23]) De capt. bab. a. a. O. S. 86. Im Sermon vom N. Testament fehlt diese Auffassung der Eucharistie, wie auch noch der Kampf gegen die Transsubstantiation und die Siebenzahl der Sakramente; doch hat sie Anknüpfungspunkte im „Sermon vom hochwürdigen Sacrament des Leichnams Christi“ vom Jahre 1519. (Erl. A. Bd. 27. S. 44.) Als er später die ethisch-symbolische Bedeutung der Sakramente fallen liess, lag auch kein Grund mehr zu einer klaren Unterscheidung dieser Art vor.

[24]) De capt. bab. a. a. O. S. 35f.

sichtbare katholiche Kirche noch am deutlichsten verkörpert.[25]) So bildet das Tauf-Sakrament von vornherein einen Grenzpunkt, an welchem Luther's die ganze abendländische Kirchengemeinde in ihren Grundfesten erschütternder erster Reformationssturm Halt machte. Und indem er gerade darin die Idee der kirchlichen Kontinuität festhielt, zeigt er uns von neuem, dass es nicht seine ethischen Gedankenreihen waren, die einen religiös-absoluten Bruch mit der gegebenen Kirche zur Folge hatten. Denn offenbar leitete ihn bei seiner Lehre von der Taufe auch der Gedanke, dass das sich äussernde ethische Leben auf die Gemeinschaft der Individuen hinweist. Ja auch die Lehre vom Gesetze schloss sich diesen Erwägungen an. Sollte doch die Taufe einen Bund Gottes mit dem Menschen darstellen, in welchem die göttliche Gnade von dem letzteren etwas fordert, dessen Gewährung das Taufgelübde verspricht. Und dieses Gelübde bildete, wie wir zeigten, den obersten Maassstab aller christlichen Gebote und Verpflichtungen. Eine derartige Verwerthung

[25]) Daraus erklärt sich der auffällige Satz Luther's gegen Alveld: „Die Zeichen, dabei man äusserlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, Sacrament und das Evangelium. Denn wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es seien Heilige da, und sollten es gleich eitel Kinder in der Wiege sein." (Vorausgesetzt ist bei dieser Bemerkung, dass die Kinder nicht bloss äusserlich getauft, sondern auch wiedergeboren sind und glauben). Vgl. Walch: Bd. 18, S. 1222; auch weiter unten. Nach der Erklärung einer Disputation vom Jahre 1520 (bei Walch: Bd. 19, S. 1729f.) gewährt er den getauften Kindern auch ausdrücklich die fides infusa, die nicht einmal der kirchlichen Erziehung bedürfe. Vgl.: „Zum vierten, so ist diese Fabel ein Zeugniss ihrer Blindheit, weil sie sagen: Wenn ein Kind getauft sei, und von Türken weggeführt worden, wenn es erwüchse, könnte es nicht glauben, es käme denn hinzu der erlangte Glaube. Wie mag ein Christ solche Frechheit dulden? von der Gnade Gottes reden sie also, dass sie sei ein Werk der Natur, die menschlicher Hülfe bedürfe; da sie doch ist ein lebendiger bewegender Geist, der niemals ruhet. Denn auch die getauften Kinder sind (nicht) müssig. Alle ihre Werke aber sind Gott so angenehm; denn sie geschehen im Glauben, in welchem sie leben und weben (a. a. O. S. 1730). Denselben Gedanken siehe: Comm. in ep. ad. Gal. III, 378.

und Behandlung der Taufe darf man keineswegs unterschätzen, sondern wird darin das Bestreben Luther's, den ursprünglichen ethischen Geist seiner Reform auch in die kirchliche Gemeinde einzuführen, anerkennen müssen. So stellte er sich darin die Einweihung in eine wirklische Gemeinschaft vor, die einer besseren Regel unterworfen sein sollte, als die bisherigen Satzungen der Kirche darboten. Dass es sich aber um ein Gesetz der Freiheit handelte, lehrte auch die Schrift von der babynischen Gefangenschaft.[26]) Wir sehen mithin, in welchem Sinne er durch die Taufe die Befreiung von allem Menschenjoch, die Begründung des allgemeinen Priesterthums und die Anerkennung der religiösen Gleichberechtigung der natürlich-sittlichen Berufsarten mit allen besonderen kirchlichen und sogenannten geistlichen Funktionen begründet hat.[27]) Nach dem Katechismus zeigt uns die Taufe das Christenthum als eine bestimmte Art zu handeln: „Denn wollen wir Christen sein", heisst es dort in der Zusammenfassung der Tauflehre, „so müssen wir das Werk treiben, davon wir Christen sind.[28]) An die Eucharistie aber legt er zunächst einen ethischen Maassstab in der Weise an, dass sie ihm nicht allein die Gemeinschaft mit der unsichtbaren Kirche, sondern auch die innigste Verbindung mit Christo, dem gemeinsamen Haupte, und die Lebenseinheit der christlichen Brüder untereinander darstellt; wie das bereits eine Predigt vom Jahre 1518 angiebt, und dann der Sermon „von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften" im Jahre 1519 näher ausführt.[29]) In jener Predigt heisst es: „Das Thun dieses Sakramentes ist die

[26]) De capt. bab. a. a. O. S. 47 erkennt er den Getauften sowoh conscientiam libertatis als auch libertatem conscientiae zu.

[27]) Vgl. oben S. 271f.; sodann aus der concio de sacramento baptismi a. a. O. S. 395ff., 405ff.

[28]) Vgl. Symb. Bücher bei Müller: S. 495, 498.

[29]) Vgl. Walch: Bd. 19, S. 522ff. Erlanger Ausg. Bd. 27, S. 28ff. Näheres über diesen Sermon siehe unten. Vgl. auch Luther's Concio de confessione et Sacramento eucharistiae: opp. lat. v. a. III, S. 440.

Einigkeit der Herzen; als dann auch allein ein einiger Glaub ist, ein einiger Tauf, ein einiger Herr, ein einig Hoffnung (Eph. 4, 5. 6) und gänzlich alle Ding einig und gemein: welches auch in den Gestaltnissen dieses Sakraments angezeigt wird, in welchem viel Körnlein nach Verlust des Unterscheid zu Einem Brod werden; desgleichen viel Weintrauben, nach Verlust ihrer Unterscheid, zu Wein werden." [30])

Das weitere Fortschreiten auf diesem Wege wird jedoch bald mit der allgemeinen Zurückdrängung des ethischen Faktors durch die streng religiöse Ansicht gehemmt, zunächst durch die Idee des persönlichen, von allem Gesetz gelösten Glaubens, wie er dem Worte des absoluten Heiles auch ohne kirchliches Sakrament gegenüber steht. Darauf weist uns sogleich die für die Sakramentslehre Ausschlag gebende Schrift von der Gefangenschaft; aber auch der etwas ältere und dem katholischen Standpunkte näher stehende Sermon von dem neuen Testament, der als eine Vorarbeit zu jener gelten kann. [31]) Ein eigenthümlicher Zug dieses Sermons ist jedoch die Begründung der Fruchtbarkeit des Altar-Sakramentes durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft der Feier, als Darbringung eines gemeinsamen geistigen Opfers, wobei er auch Christum als den Opfernden denkt. Denn mit Recht meint er, dass solches mit der Messe verknüpfte innere Werk, das wir freilich im ganzen Leben üben sollen, sich durch die Gemeinschaft verstärke. [32]) Deutlicher herrscht jene Betonung des persönlichen Faktors indessen in der „concio de confessione et Sacramento eucharistiae", die erst 1524 herausgegeben wurde. Sie stellt das Ethische, die Uebung der Liebe, wenigstens nicht mehr in das Sakrament hinein, sondern betrachtet es als entferntere Frucht desselben. Dagegen ertönt in der Schätzung seines Werthes hier gerade das Feldgeschrei des rein persönlichen und freien

[30]) Vermischte Predd. Bd. 1, S. 22; vgl. a. a. O. Bd. 2, S. 44ff.
[31]) Erl. Ausg. Bd. 27, S. 150ff. oder Walch: Bd. 19, S. 1265ff.
[32]) Erl. Ausg. a. a. O. S. 160f.; Walch: a. a. O. S. 1288ff.

Glaubens.[33]) Dieser freie Glaube an das Wort, der ausdrücklich sowohl die freie Stellung zur H. Schrift in sich schliessen, als auch der ächt sakramentale Glaube sein soll, wird hier freilich als lebendiger geschildert, aus welchem mit Nothwendigkeit die Liebe hervorgeht.[34])

Können wir diese Gedanken also wenigstens der Anlage nach schon in den Anfängen der Reformation bemerken, so finden sie doch erst in dem praeludium de captivitate babylonica ihren klassischen Ausdruck. Von diesem Buche bemerkt unser Reformator denn auch selbst, dass er darin seine früheren Ansichten zum entschiedenen Nachtheile des Papismus geändert habe.[35]) Nun liegt der Schwerpunkt dieser Abendmahlstheorie nicht sowohl in der Empfehlung des Sakramentes, als vielmehr in der Erschütterung seines absoluten Werthes in der von uns angegebenen Weise. So wird nicht einmal die Forderung des Laienkelches auf Grund der Schrift als eine religiöse Nothwendigkeit dargestellt, da es der christlichen Freiheit überlassen bleibt, ob sie das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gebrauchen will, oder nicht.[36]) Der Kampf gegen die Verwandlungslehre

[33]) Opp. l. v. a. III, S. 419f., 247ff. „Quare non poteris alterius fide niti, cum ad sacramentum accedis, unusquisque pro se credere debet, sicut unusquisque pro se quoque contra peccatum, Satanam, item mundum militare debet". (S. 429f.). Diese Predigt deutsch bei Walch: Bd. 11, S. 797ff.

[34]) A. a. O. S. 434.

[35]) De capt. bab. a. a. O. S. 7.

[36]) De capt. bab. S. 13f. Vgl. aus dem Sermon v. N. Testament a. a. O. S. 168. Die Nothwendigkeit der doppelten Gestalt scheint ihm dann nicht sowohl auf einem absoluten Befehl Christi, als auf der Natur und der Vernunft der Sache, die jedem Gläubigen am Herzen liegt, zu beruhen: vgl. De Wette, Bd. 2, S. 35f. Auch die Schrift „De abroganda Missa privata" kämpft zwar eifrig gegen das Messopfer, aber durchaus nicht besonders für den Kelch. Später, als er das Gesetz, die Institution Christi hervorhob, gehörte ihm die doppelte Gestalt auch aus diesem Grunde mehr oder weniger zum Wesen des Abendmahls. So schon gegen Heinrich VIII.: opp. l. v. a. VI, S. 418; vgl. De Wette-Seidemann Bd. 6, S. 48; aus späterer Zeit z. B. noch De Wette: Bd. 4, S. 141, 146, 160, 231; Bd. 5, S. 233, Bd. 3,

betrifft ferner am wenigsten die Heilsbedeutung des Sakramentes; er wird nur im Namen der Schrift und der Vernunft gegen die lächerlichen Anmaassungen scholastischer Dogmenbildung geführt.[37]) Wenn dagegen das Werthlegen auf Glauben, Gottes Wort und Verheissung die Hauptsache des Ganzen in positiver Hinsicht ausmacht, so wird man zwar nicht leugnen können, dass unser Theologe auch hier an den in der Liebe thätigen und mit der Hoffnung eng verbundenen Glauben denkt[38]); allein das Abendmahl wird trotzdem kein Sakrament der Liebe, sondern recht eigentlich das des Glaubens, näher des absolut persönlichen Glaubens, dessen Nothwendigkeit für alle Kommunikanten besonders eingeschärft wird.[39]) Dieser persönliche Glaube wird sodann jedem menschlichen Werk und so der Messe als Opfer wie aller menschlichen Vorbereitung zu ihrem Genuss und Gebrauch so sehr entgegengestellt, dass kein Zweifel bleiben kann: wir haben es hier mit dem rechtfertigenden, mit dem uns innerlich mit Gott versöhnenden Glauben zu thun.[40]) Was aber jetzt die vollständige Aufhebung des Sakra-

S. 341 ff.; Walch: Bd. 11, S. 1232 f. Im Jahre 1522 wollte er bekanntlich die Benutzung des Kelches noch ganz der freiwilligen Zustimmung der Einzelnen überlassen: Walch, Bd. 20, S. 45 ff. In demselben Jahre sagt er auch noch: „Ficht dich hier an Christi Einsetzung, von beider Gestalt, als sich nicht zieme, eine Gestalt zu nehmen, sollt du dich also berichten. Auf's erste, du hast doch die Worte des Sakraments, die das Hauptstück drinnen sind: dieselbigen kannst du fassen und üben, so wohl als wenn du eine oder beide, oder gar keine Gestalt nimmst, dass du ganz ohne Fahr bist, und dennoch des Sacraments Kraft empfähest“ (Walch: Bd. 20, S. 124). Vgl. aber auch a. a. O. Bd. 19, S. 1523, wonach er im Jahre 1533 annimmt, dass in der früheren päpstlichen Kirche trotz der einen Gestalt das christliche Altar-Sakrament vorhanden gewesen sei.

[37]) De capt. bab. S. 14 ff.

[38]) A. a. O. S. 21, 22 f., 24, 27.

[39]) A. a. O. S. 29 ff.

[40]) A. a. O. S. 21 ff. Vgl. u. a.: „Missam nemo accipit, nisi qui per se ipsum credit, et tantum quantum credit, nec potest dari, sive deo sive hominibus. Sed solus deus per ministerium sacerdotis dat eam homi-

mentes als einer nur zufälligen Handlung befördert, das wurde in der Folge die sicherste Stütze desselben. Indem sich nämlich Luther in der Hervorhebung der Gerechtigkeit aus dem Glauben befestigte, zugleich aber die Eucharistie im kirchlich-sakramentalen Sinne und mit Rücksicht auf den ihm aus der H. Schrift entgegentretenden direkten Befehl Christi mehr und mehr hervorzog; und indem es ihm zugleich immer schwerer wurde, den Glauben mit der Taufe als Kindertaufe unmittelbar geeint zu denken: so erschien ihm um so mehr die Eucharistie als das Sakrament des rechtfertigenden Glaubens, als das Heils-Sakrament im engeren Sinne.[41]) In dieser Bedeutung des Abendmahls sehen wir auch den tieferen Grund von Luther's bekanntem, von Fanatismus nicht freizusprechendem Eifer um dasselbe. Die in dem Abendmahlsstreit zur Sprache kommenden christologischen und exegetischen Fragen bilden im Verhältniss dazu immer nur gewisse Hülfsmittel zur Durchführung der Idee, dass das dem Glauben vorliegende Heils-Objekt nicht mehr bloss im allgemeinen Wort, sondern auch im Sakrament, d. h. in einem bestimmten Zeichen für das Individuum unmittelbar und greifbar gegeben sein müsse. So ist ihm das Abendmahl auch formell das Sakrament im höchsten Sinne; und als solches hat er es von Anfang an nicht selten bezeichnet.

Um die Taufe, speciell um die Kindertaufe, hat er nicht mit gleicher Erbitterung gestritten. Doch fasst er sie nicht selten zur Darstellung der Einheit des sakramentalen Kultus

nibus, qui accipiunt eam fide sola, sine ullis operibus aut meritis" (S. 31). Vgl. auch das Schlusswort über das Abendmahl: „Fides sola est pax conscientiae, infidelitas autem sola turbatio conscientiae." Charakteristisch für den Entwickelungsgang der Theologie Luther's ist es, dass er in der dem Jahre 1521 angehörenden, von uns mehrfach erwähnten Schrift gegen die Privatmesse das Messopfer durch das sittliche Selbstopfer, von dem wir oben sprachen, ersetzt: opp. l. v. a. III, S. 183ff.; vgl. oben S. 329.

[41]) Vgl. hierzu im allgemeinen die aus den Jahren 1530—1532 stammende Auslegung von Joh. 6, 52ff. bei Walch: Bd. 7, S. 2090ff. Näheres unten.

mit der Eucharistie zusammen, so dass die Offenbarung des Heiles in Christo dann auch an sie in derselben Weise angeknüpft wird.[42]) Im allgemeinen sah er aber die Taufe weder in dem Maasse in Frage gestellt, als das Abendmahl durch die Sakramentirer, noch konnte er sie als Kindertaufe so leicht auf ein ausdrückliches Gebot Christi zurückführen wie letzteres. Hiervon abgesehen entwickelt sich seine Theorie von diesem Sakramente in derselben Weise wie die vom Abendmahl. Auch in ersterer bildet die religiös und transcendent gedachte Rechtfertigung ein Gegengewicht gegen die Vorstellung der sittlichen Wiedergeburt, welche sich fortschreitend praktisch zu bewähren hat. Dieser nicht ausgeglichene Unterschied der Betrachtung zeigt sich schon in der ersten Anlage der Lehre.[43]) Und so droht auch

[42]) Vgl. Walch: Bd. 9, S. 1012f.: „Der Geist der Sacramentirer leugnet gröblich, dass Christus ins Fleisch gekommen sei, wenn sie sagen, das Fleisch Christi nütze nichts; ingleichen der Geist müsse alles thun, die Taufe nichts.“ „Christus ist ins Fleisch gekommen, dass er bei uns zugegen wäre in der Taufe und im heiligen Abendmahl. Ein jeglicher Geist nun, der dahin gehet, dass er lehre, Christus thue durch die Sacramente alles, derselbe ist von Gott, derselbige höret gerne von Christo und danket dafür. Denn er verstehet, dass Christus seine sei, und sei in's Fleisch gekommen.“

[43]) Vgl. Concio de Sacramento baptismi a. a. O. S. 399ff. Vgl. z. B. die Fassung: „Sic utrumque intelligis et quod baptismus innocentes faciat, omniaque tollat peccata, et quod reliquiae peccati in nobis remaneant, neque illa innata ad peccandum vis et natura tota aboleatur. Eum igitur, qui iam baptizatus est, innocentem ideo vocamus, quod coeperit fieri innocens, et jam innocentiae signum ac foedus acceperit, ut subinde illa innocentia crescat et augeatur. Si qua autem errata et peccata, remanent, ea Deus propter ictum foedus non imputat, ita ut illa innocentia tota pendeat non ex homine, sed ex imputatione Dei.“ (S. 401). Man sieht hier schon den Widerspruch zwischen der Idee eines Bundes, an welchem der Mensch doch einen Antheil hat, und zwischen der reinen Zurechnung. An die letztere schliesst sich denn auch die Idee des blossen Glaubens, der wegen der Unterbrechungen des sittlichen Processes nöthig ist, wobei uns nicht gesagt wird, ob diese Unterbrechungen die Wiedergeburt aufheben sollen oder nicht: „Sic videmus“, hören wir in dieser Hinsicht, „remissionem ac mortificationem peccatorum (ea enim duo operatur baptismus) aliquando

hier der zum Sakrament als konstitutiv geforderte subjektive Glaube das letztere als eine einzelne äussere Ceremonie überflüssig zu machen; wie das dann in der Schrift von der Gefangenschaft besonders hervortritt.[44]) Mit Rücksicht auf die Kindertaufe war nun freilich diese Gefahr darum verringert, weil die Forderung des Glaubens an und für sich eingeschränkt werden und der Akt der Taufe immer einigermaassen symbolisch gedacht werden musste, so dass er die wahre Taufe des Geistes abbildet oder vorbildet.[45]) So vertritt ihm gerade die Taufe den ethisch-religiösen Gegensatz gegen die zeitlos oder auch zeitlich momentan, d. h. im empirischen Minimum der Zeit zugesprochene Gerechtigkeit, indem sie die Forderung des dauernden, des kämpfenden, des wachsenden Glaubens nicht umgehen kann.[46]) Es ist freilich bekannt, das Luther in späterer Zeit die Objektivität der göttlichen Stiftung und Verheissung auch in der

peccatis impediri, incredulitate prorsus reddi inutilem, quemadmodum quoque sola fides interceptum baptismi opus reparat ac repetit, adeo omnia ex fide pendent! (S. 404). Uebrigens handelt es sich bei diesem Taufbunde zwar um das Wort Gottes in uns, jedoch auch um unseren Willen: vgl. S. 400f. und daraus „Nam in baptismo Deus se tibi obstrinxit, quod et tua peccata velit mortificare et ea condonare, si modo ea aut non approbes, aut etiam in eis non perdures.“ Vgl. auch oben S. 382.

[44]) Vgl. De capt. bab. a. a. O. S. 27 ff., 42 ff. Man beachte den Ausspruch: „Ita baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim justificat et implet id, quod baptismus significat.“ (S. 42 f.). Sodann: Quare efficaciam sacramenti citra promissionem et fidem quaerere, est frustra niti et damnationem invenire. Sic Christus: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui non crediderit condemnabitur. Quo monstrat, fidem in sacramento adeo necessariam, ut etiam sine sacramento servari possit, ideo noluit adjicere: Qui non crediderit et non baptizatus fuerit“ (S. 44). Vgl. hierzu aus der Kirchen-Postille: „Es kann auch einer glauben, wenn er gleich nicht getauft ist, denn die Taufe ist nicht mehr denn ein äusserlich Zeichen“. (Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. 12, S. 195).

[45]) A. a. O. S. 48 f.; oben S. 423.

[46]) Vgl. Concio de Sacr. baptismi a. a. O. S. 401 ff.; De capt. babylon. a. a. O. S. 35 ff.

Kindertaufe zur Geltung brachte;[47]) wobei er soweit von dem Glauben, als von einem konstitutiven Faktor, Umgang nahm, dass er für den ungläubigen Täufling sogar eine Taufe zur Verdammniss als möglich setzte.[48]) Aber auch dann bleibt er noch dabei stehen, dass die wahre christliche Taufe sich niemals in einem einzelnen Zeitpunkte vollendet.[49]) Demnach ist ihr sakramentaler Charakter doch immer ein bedingter, sie ist kein heiliges Ding, keine einzelne heilige Handlung im absoluten Sinne.[50]) So besitzt sie wenigstens stets eine prophetische Bedeutung für das nachfolgende sittliche Leben und veranschaulicht die Nothwendigkeit eines geistigen und sittlichen Processes unter der Leitung der Gnade. Wollte man diess übersehen, so müsste sie gerade als Kindertaufe fasst ganz magisch und zauberhaft erklärt werden. Das aber widerstrebt im allgemeinen dem sittlichen Geiste, der Luther's Lehre beherrschte.

[47]) Vgl. den gr. Katechismus über die Kindertaufe, bei Müller, S. 493 ff. Das Nähere weiter unten.

[48]) Vgl. De Wette: Bd. 4, S. 350; Walch: Bd. 10, S. 2537.

[49]) Vgl. die ganze Tauflehre des gr. Katechismus, namentlich bei Müller: S. 488 ff., S. 495 ff.: „Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deuten die Kraft und Werk der Taufe, welches nichts anderes ist, denn die Tödtung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschens, welche beide unser Lebenlang in uns gehen sollen, also dass ein christlich Leben nichts anderes ist, als eine tägliche Taufe einmal angefangen und immer darin gegangen.“ (S. 495). Auch die Predigt von der Heiligen Taufe über das Evangelium Math. 3. v. 13—17 (Walch: Bd. 10, S. 2513 ff.) zeigt noch den inneren Zusammenhang mit diesen Ansichten. Vgl. a. a. O. S. 2585 ff. Doch beherrscht sie ein etwas anderer Geist, da Luther dort im Eifer gegen die Wiedertäufer den Befehl bezüglich der Wassertaufe in exklusiver Weise hervorhebt, den Glauben dagegen ungebührlich zurücktreten lässt. Auch gehen hier Lehre und Leben so auseinander, dass es den Anschein hat, als wolle Luther im Punkte der Lehre in die katholische Werkgerechtigkeit zurück.

[50]) Im grossen Katechismus definirt Luther das sacramentum als „res sancta atque divina“ bei Müller: S. 487. Früher definirte er Sakramente (im kirchlichen Sinne) als „Heilige Zeichen“ (Erl. Ausg. Bd. 27, S. 153) oder als „ein Zeichen eines heiligen Dinges“: Verm. Predd. Bd. 1, S. 53.

Dagegen konnte auch die reformatorisch verstandene Taufe nicht hindern, dass die Sittlichkeit des Christen eine negative und ascetisch gestaltete blieb, da sie sich immer nur auf das von der Sünde inficirte physische Dasein des Menschen bezog. Damit aber schliesst sich Luther auch wieder auf seine Weise der überlieferten Theorie von der Erbsünde an, durch welche ihm von vornherein die Idee einer positiv-sittlichen Wiedergeburt verschleiert wurde.[51])

Unsere besondere Aufmerksamkeit erregt aber des Reformators Eingehen auf die kirchliche Sakramentslehre durch die Art, wie sie sich an die Theorie vom Gesetze anschliesst. Besitzt das Sakrament auf dem Standpunkte des reinen und freien Glaubens eine nur zweifelhafte Realität, so könnte es ohne die Annahme eines positiven göttlichen Gesetzes nur als eine menschliche und daher unwesentliche Ceremonie angesehen werden; denn als rein persönliche Uebung des Glaubens ergiebt es sich gleichfalls nicht als etwas nothwendiges. Man könnte es als eine solche nur empfehlen, wenn man einen sehr äusserlichen ascetischen Maassstab an seine Feier anlegen wollte.[52]) Daher führt es denn auch Luther unbedenklich auf Christum als einen göttlichen Gesetzgeber zurück. Der Gebrauch der Sakramente ruht also auf einer Institution Christi und gilt als ein direkter göttlicher Befehl. So haben wir in diesem Falle Gott gegenüber ein Werk zu leisten, mag dieses auch noch so einfacher und kultischer Natur sein.[53]) Nun soll dieses Gebot doch auch zu unserem

[51]) Vgl. oben S. 110ff. In sofern die Taufe vornehmlich Reinigungs-Akt sei, hat sie z. B. Alex. Schweizer (wohl voreilig) als Sakrament der Rechtfertigung angesehen: Die christl. Glaubensl. Bd. 2, S. 408.

[52]) Vgl. oben S. 244ff., 251f.

[53]) Vgl. Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe (1520): Erl. A. Bd. 27, S. 142: oder Walch: Bd. 19, S. 1267: „Auf dass nu Christus ihm bereitet ein angenehmes liebes Volk, das einträchtiglich in einander gebunden wäre durch die Liebe, hat er aufgehoben das ganze Gesetz Mose. Und dass es nit Ursache der Secten und Zertheilungen hinfürder gebe, hat er wiederumb nit mehr denn eine Weis

Heile gereichen, zu dessen Erlangung also ein gewisses Thun als unerlässlich von uns verlangt wird. Konnte aber nicht von hier aus auch der zum Sakramente erforderliche Glaube, sofern er gleichsam die innere Seite des sakramentalen Thuns ausmacht, als eine Pflicht oder ein göttliches Gebot vorgestellt werden? In welcher Weise indessen diese Forderung im Sinne Luther's zu deuten ist, haben wir oben dargestellt. Hiernach könnten wir das Sakrament als ein äusseres Mittel ansehen, uns den kategorischen Imperativ des Glaubens zu vergegenwärtigen, obwohl es dann immer ein Widerspruch bleibt, das Heil enger an die anderen Sakramente, namentlich an den Genuss des Abendmahles zu knüpfen, als an das Buss-Sakrament. Betonte er im Sermon vom neuen Testament die Uebung des Glaubens in der Feier der Eucharistie,[54]) so tritt dieser Gedanke auch in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft auf, obgleich er dort weniger in's Auge fällt. Auch dort heisst es dem zufolge, dass die Messe cultus divinus sei, ohne dass dabei der Widerspruch gelöst würde, der in der Auffassung des Glaubens als

und Gesetz eingesetzt seinem ganzen Volk, das ist die heilige Mess. Denn wiewohl die Tauf auch eine äusserliche Weise ist, so geschieht sie doch nur einmal, und ist nit eine Uebung des ganzen Lebens" (d. h. eine äusserliche) „wie die Mess; dass nu hinfürder kein ander äusserliche Weis sei, Gott zu dienen, denn die Mess. Und wo die geübt wird, da ist der recht Gottesdienst, obschon kein andere Weis mit singen, orgeln, klingen, Kleiden, Zierden, Geberden da ist. Denn da Christus selbst und am ersten dies Sakrament eingesetzt und die erste Mess hielt und übet, da war keine Platten, keine Casel, kein singen, kein prangen; sondern allein Danksagung Gottes und des Sacraments Brauch." Ueber die Taufe als Befehl und Einsetzung Gottes vgl. noch Walch: Bd. 7, S. 1011 f.; über beide Sakramente als solche Institutionen: Walch, Bd. 16, S. 2811 ff., Bd. 20, S. 1383; vgl. auch die Marburger und Schwabacher Artikel und Köstlin, Luther's Theologie Bd. 2, S. 503 f. und unten. Im Kommentar zur Genesis erklärt Luther die beiden Sakramente neben Christo und dem mündlichen Worte als die neutestamentlichen formas visibiles, welche Gott eingesetzt (divinitus institutas): opp. exeg. VI, S. 83.

[54]) Erl. A. a. a. O. S. 146 ff.

eines Werkes Gottes einerseits und als der Grundlage unseres gottesdienstlichen Handelns andererseits unzweifelhaft vorliegt.[55]) Dass aber die Messe ein religiöses Werk sein soll, sagt namentlich die Schrift „de abroganda missa privata“ ausdrücklich. So erhält sich gerade mit Rücksicht auf die Sakramente die Idee der Glaubens-Uebung, in sofern diese den absoluten, rechtfertigenden Glauben bestreitet oder ergänzt, fortdauernd aufrecht.[56])

Leider verhüllte sich unserem Theologen aber der tiefere und wahrhaft ethische Grund solcher Pietät gegen diese heiligen Handlungen, der in nichts anderem liegt, als in der unabweislichen Forderung eines sittlich-religiösen Lebens, welches an eine aus Gott stammende Gemeinschaft gebunden ist und so auch am reinsten den auf dem persönlichen Standpunkte fehlenden Fortschritt im lebendigen Glauben gewährleistet. Und dass für Luther diese Mysterien ursprünglich die heiligen Symbole der das ganze Dasein des Christen umspannenden Thätigkeit waren, durch welche feierlich dar-

[55]) Vgl. De capt. bab. a. a. O. S. 24.

[56]) „Comedite et bibite. Hoc est universum opus, quod in Eucharistia facere jubemur. Ideo enim frangit, dat, jubet accipere, ut comedamus et bibamus, et post haec memoriam ejus praedicemus“. (opp. l. v. a. VI, S. 157). Dass die Sakramente zur Uebung des Glaubens dienen sollen, entnahm L. schon der katholischen Theologie; vgl. De Wette: Bd. 1, S. 157. Vgl. aus späterer Zeit die Ausführung in der Erklärung des Jesaias vom Jahre 1532—1534: „Hic locus valet pro confirmatione nostrae doctrinae, quod Deus semper verbo addiderit signa vel pro confirmanda fide, vel alendo timore Dei, et non, ut sacramentarii errant, ut essent externae notae professionis vel symbola caritatis.“ „Quare pronuntiamus signa valere ad augendam fidem et timorem Dei in cordibus. Ideo instituit in ecclesia ministerium verbi, baptismum et coenam corporis et sanguinis filii sui. Nam hic evidens textus est, quod signum externum prosit ad provocandam fidem et timorem Dei. . . . „Quemadmodum enim per verbum movet spiritus sanctus, ita etiam per signa movet, quae nihil sunt, quam verbum ut sic dicam reale, ubi re exprimitur, quod verbum sonat“: opp. exeg. XXII, S. 185 f.

gestellt werden sollte, dass letztere auf dem Grunde christlicher Frömmigkeit und Gemeinschaft ruhe: das tritt in den Anfängen seiner Sakramentslehre deutlich genug zu Tage. Sein darauf mehr und mehr erstarkender Determinismus, wie er sich an den alles Aeussere verachtenden mystischen Idealismus anschloss und jedes positiv göttliche Gesetz als religiöse Wahrheit verneinte, musste dem klaren Festhalten dieser Gedanken durchaus hinderlich sein. Doch gerade in seiner Vorstellung von der Taufe lassen sie sich noch am leichtesten erkennen. Zum Beweis solcher ethischen Auffassung der Taufe dient das stete und lebendige Wiederanknüpfen unserer Heilsgewissheit an die letztere, in sofern durch sie als Zeichen der Wiedergeburt unser Gnadenstand als wirklich begründet gesetzt wird. In den Marburger Artikeln heisst es von ihr: „weil Gottes Gebot, Ite Baptizate, und Gottes Verheissung drinnen ist, Qui Crediderit, so ist's nicht allein ein ledig Zeichen oder Losung, unter den Christen, Sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert, durch welchen wir zum Leben wieder geboren werden". Mag es sich nach diesen Worten um Erweckung oder Voraussetzung des Glaubens in Bezug auf das Sakrament handeln, immer gehört zu letzterem der thätige (lebendige) Glaube als Grund der Wiedergeburt.[57]) Dann aber müssen die Sünden, von welchen wir stets zur Taufe zurückkehren, um uns der in ihr gegebenen Verheissungen zu getrösten, freilich Schwachheitssünden sein. Und in der That hat Luther sich auch in späterer Zeit hierüber unumwunden ausgesprochen. Wir haben an Christi, ja an unserer Taufe", sagt er z. B. „da wir in Christo getaufet werden, ohne

[57]) Vgl. Heppe: Die 15 Marb. Artt. S. 15. Auch der entsprechende 9. Schwab. Art. nennt die Taufe ein Bad der Wiedergeburt und zugleich „ein heilig, lebendig, kräftig Ding" (a. a. O.). Vgl. Walch: Bd. 11, S. 1561: „Die neue Geburt ist angefangen in der Taufe. Das Wasser ist die Taufe, der Geist ist die Gnade, die uns in der Taufe eingegossen wird;" Walch: Bd. 12, S. 712 f.; Bd. 13, S. 348 f.; Bd. 15, S. 1770; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 126 ff. opp. exeget. V, S. 179, VIII, 338; opp. l. v. a. V, S. 178 f., 469; oben S. 437.

Unterlass Vergebung der Sünden, also dass wenn du gleich aus Schwachheit fällest und sündigest (wie denn das leider oft und sehr viel geschiehet ohne Unterlass), dass du dann hinläufest, zu der Taufe kriechest, drinnen alle deine Sünden vergeben und abgewaschen seien, holest Trost, richtest dich wieder auf, und glaubest, dass du in der Taufe nicht von einer Sünde, sondern von allen deinen Sünden abgewaschen seiest". „Darum so ist die Taufe ein herrlich Bad, das von Sünden rein abwäschet. Was sie aber nicht abwäschet, das noch in uns übrig bleibet, das ist vergeben. Derowegen, was die Taufe nicht gar rein ausfeget, das machet dennoch die Vergebung der Sünden ganz rein, so uns durch die Taufe gegeben wird".[58]) Freilich wissen wir auch, dass er über das Zustandekommen eines wirklichen Gnadenstandes sehr im Zweifel war.[59]) Aus diesem Grunde musste denn auch die Taufe als Siegel der wirklich zu Stande gekommenen Wiedergeburt undeutlich werden und sich wenigstens scheinbar auf den nun räthselhaften göttlichen Befehl begründen oder eine mysteriöse Objektivität annehmen, die unter Umständen einem unsittlichen Aberglauben Vorschub leisten konnte. Diese sich aus Luther's Soteriologie ergebenden Schwierigkeiten verstärkten sich aber durch seine Beibehaltung der Kindertaufe und ihre Vertheidigung gegen die Anabaptisten in erheblichem Grade. Hierdurch war er gezwungen, den objektiv-religiösen Akt, der sich auf ein befehlendes Gottes-Wort gründet, von der inneren sittlichen Wirkung zu trennen. Und damit schwand sowohl der Gedanke einer sittlichen Aufgabe auf religiösem Grunde als auch die Vorstellung eines absoluten göttlichen Imperativs, dem sofort, ohne zeitlichen und empirischen Unterschied, der persönliche Glaube in ähnlicher Absolutheit entspricht, so dass letzterer dann nicht weniger aus dem absoluten

[58]) Walch: Bd. 12, S. 1495; vgl. auch Bd. 15, S. 1770; den grossen Katechismus bei Müller, S. 495f.

[59]) Vgl. oben S. 350ff.

Gesichtspunkte, sei es als absolute Freiheit oder als absolute Abhängigkeit, betrachtet werden konnte. Der sich dagegen aus der zeitlich und äusserlich dem Worte Gottes folgenden Entwickelung des Subjektes ergebende Glaube musste sich fast nothwendig als etwas nur menschliches darstellen; denn wenigstens im Hinblick auf das äussere Wort und Sakrament erscheint er als ganz zufällig. Dann aber begründet gerade das Sakrament, welches ursprünglich den ethischen Process der Wiedergeburt auf die religiöse Grundlage der göttlichen Gnade zurückführen sollte, durch das spätere Auseinanderfallen beider Seiten, das sich in diesem Falle in der gänzlichen Trennung des Subjektiven und Objektiven offenbart, die Gefahr einer streng pelagianischen Erklärung des Glaubens, so dass letzterer nun in der That wie ein menschliches Werk beschrieben wird.[60]) Darf also der Glaube bei der Taufe fehlen, so kann die Voraussetzung kaum noch aufrecht erhalten werden, dass das Wort wie das Zeichen an solche ergeht, welche bereits Christen sind und die Kraft des Glaubens besitzen. Und nur bei dieser Annahme liesse sich einerseits die

[60]) Vgl. aus der Predigt von der heiligen Taufe, Walch: Bd. 10, S. 2536f., 2578f., 2586. „Auf dass wir nun die Taufe und die rechte Lehre erhalten, beyde wider des Papstes und der Wiedertäufer Verführung, lehren und treiben wir immer diesen Unterschied zwischen den zweien, die da heissen Gottes und unser Werk. Denn wenn wir davon reden, was die Taufe sei und für Nutzen habe, so reden wir nichts von unsern Werken. Denn wer will sagen, dass er die Taufe gemacht oder erdacht, oder je etwas davon gewusst hätte, wenn es nicht Gott selbst eingesetzt und es befohlen hätte; schweige dass wir sollten ihr Kraft und Nutzen geben können. Darum was sie beides mit ihrem Wesen und Kraft ist, das ist ganz und gar Gottes Werk, dazu wir nichts überall thun noch vermögen. Und sollen wir nicht ansehen noch fragen, was wir thun oder nicht thun; sondern wo wir sehen, dass nach seinem Wort und Befehl gehandelt wird, sollen wir beileibe nicht zweifeln, dass, der so getauft wird, die rechte Taufe empfangen habe. Darnach aber, wenn du sie also empfangen hast, gehört dir, darauf su sehen, wie du gläubest, und der Taufe recht gebrauchest. Das heisst dann von unserem Thun geredet. Summa „diese zwei, (sage ich,) Taufe und Glaube soll man scheiden, soweit als Himmel und Erden, Gott und Mensch von einander geschieden sind“.

Vollziehung des Sakramentes an kleinen und neugeborenen Kindern aus dem Ganzen der Lehre Luther's erklären und andererseits eine pelagianische Auffassung des das Sakrament subjektiv verwendenden Glaubens, der von dem Heilsglauben nicht verschieden sein kann, vermeiden. Damit wäre freilich der Widerspruch noch nicht beseitigt, der darin liegt, dass die Taufe unwiederholbar sein soll, also dem bestimmten Individuum einen character indelebilis aufdrückt, wie solcher auch ganz nothwendig mit der Idee der Wiedergeburt verknüpft ist: während, wie wir wissen, der rechtfertigende Glaube, welcher der letzteren religiös übergeordnet ist und ohne den keine Vergebung der Schuld denkbar sein kann, als verlierbar gilt. Und dieser Widerspruch würde bei Luther noch unmittelbarer hervortreten und sich ihm selbst weniger versteckt haben, wenn seine Idee der Wiedergeburt und seine Lehre von der Erbsünde eine ethisch vollendetere und festere Gestalt gewonnen hätte, als wir es gefunden haben. Die Annahme, dass sogar in der Einwirkung des Sakramentes auf dasselbe Individuum die dem letzteren wirklich mitgetheilte Taufgnade sich von ihrer Aneignung im persönlichen Glauben schlechthin trennen lässt, deutet immer auf einen principiellen Unterschied der Beziehung des Göttlichen auf die physische Gattung und auf dass sittliche Einzelwesen. Da aber Luther's Lehre von der Sünde diesen Unterschied aufhob, so lässt sich bei Vorwegnahme des Göttlichen das noch deutlich übrig bleibende persönliche Verhalten kaum anders als eine menschliche Zuthat verstehen, die nun sogar der absoluten Idealität des rechtfertigenden Glaubens Gefahr bringt. Für die katholische Doktrin besteht hier keine Schwierigkeit, weil sie die Differenz zwischen der physisch verstandenen Erbsünde und dem späteren, empirisch vorgestellten sittlichen Verhalten des Menschen ausdrücklich zugiebt, und für beides verschiedene Sakramente bestimmt hat.

So blieb dem Reformator im Grunde kein anderer Ausweg übrig, als den unmündigen Kindern bereits den Glauben zuzuprechen. Und es überrascht nicht zu sehen, welche Anstrengungen

er zur Begründung dieses Gedankens gemacht hat. Hatte er in der Schrift de captivitate babylonica den Glauben als das Wesentliche, die äussere Wassertaufe dagegen als dessen akcidentielles Bild und Zeichen betrachtet, so kann er dort die Kindertaufe nicht anders vertheidigen als so, dass der Glaube der Kirche für den der Kinder einzutreten habe. Dieser Glaube ist nun aber kein stellvertretender, sondern indem die Kirche das Kind zur Taufe bringt, wird mit Hülfe ihrer Fürbitte und durch die Kraft des Wortes Gottes den Kindern der Glaube eingeflösst oder eingegossen.[61]) So ist das getaufte Kind in der That ein wahrer Christ;[62]) und man versteht es, wie das Priesterthum aller getauften Christen proklamirt werden konnte.[63]) Dass die diesen Kinderglauben bewirkende Ursache aber nicht der Glaube der Kirche, sondern die Allmacht des H. Geistes sei, hat er im ersten Kommentar zum Galaterbrief noch schärfer ausgesprochen, wobei er jedoch den Kindern eine verschiedene Empfänglichkeit zuschreibt.[64]) Denselben Gesichtspunkt hielt

[61]) „Opponetur forsitan iis, quae dicta sunt, baptismus parvulorum, qui promissionem Dei non capiant, nec fidem baptismi habere possunt, ideoque aut non requiri fidem, aut parvulos frustra baptisari. Hic dico, quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri, illorum qui offerunt eos. Sicut enim verbum Dei potens est, dum sonat, etiam impii cor immutare, quod non minus est surdum et incapax, quam ullus parvulus, ita per orationem ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur. Nec dubitarem etiam adultum impium, eadem ecclesia orante et offerente, posse in quovis sacramento mutari, sicut de paralytico evangelico legimus aliena fide sanato.“ So fasst L. also den Glauben der Kirche noch allgemein als Gnadenmittel auf, sofern es sich nämlich um einen vorbereitenden Glauben handelt. Und hierdurch begründet er nach seiner Meinung, dass keine subjektive Vorbereitung des die Gnade Empfangenden nöthig ist. Vgl. opp. l. v. a. V, S. 71.

[62]) A. a. O. S. 59.

[63]) Vgl. oben S. 271.

[64]) Comm. in ep. ad. Gal. III, S. 258: vgl. daraus: „Ideo verbum virtutis et gratiae est, simul dum aures pulsat, intus Spiritum infundit, Quodsi Spiritum non infundit nihil differt audiens a surdo. Quocirca ipse sonus verbi ministerio ecclesiae super infantem prolatus eo facilius operatur

er dann bis in's Jahr 1523 hinein fest.[65]) Ja in den Predigten vertritt er ihn noch später.[66]) Dazu gesellt sich eine weitere Erwägung. Indem er nämlich den Gegnern der Kindertaufe den Beweis zuschiebt, dass die Kleinen nicht glauben, hält er es für möglich, dass sie einen traumartigen, unbewussten Glauben besitzen, wobei der helfende Glaube der Kirche vielleicht auch fehlen könne. Mit der Aufstellung dieses Argumentes kann er aber nicht umhin, zuzugeben, dass man über die Aufrechthaltung der Kindertaufe a priori schwanken könne. Dergestalt äussert er sich 1522 in einem Briefe an Melanchthon. Er nimmt auch hier an, dass der fremde Glaube den eigenen erwecken könne, wenn letzterer auch als ein latenter nicht nachzuweisen sei. Verzichtet er aber auf einen solchen Nachweis, so beruft er sich statt dessen auf die Thatsache, dass die christliche Kirche von je her die Kindertaufe geübt habe, mit einem Worte auf

per Spiritum, quo parvulus verbi est capacior, id est patientior, nullis aliis rebus implicatus." Recht mystisch verschwimmen hier die physische Abhängigkeit oder Passivität und die sittliche Hingabe an das Göttliche ineinander, so das man annehmen kann, dass gerade die kleinsten Kinder der Gnade am fähigsten sein sollen.

[65]) Vgl. die Schrift: „Adversus armatum virum Cocleum": opp. l. v. a. VII, S. 54f. Auch dort ist ihm der Glaube die Hauptsache, wie in der Schrift von der babyl. Gefangenschaft, so dass er sagen kann: „Quin asserimus, parvulos prorsus non esse baptisandos, si verum est, eos in baptismo non credere, ne illudatur majestatis sacramentum et verbum." Auf dieselbe Weise äussert er sich in der demselben Jahre (1523) angehörenden und an die böhmischen Brüder gerichteten Schrift: „Vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Jesu Christi": Walch, Bd. 19, S. 1625 Vgl. ferner Luther's Unterricht, wie man recht und verständlich einen Menschen zum christlichen Glauben taufen soll" vom Jahre 1521, Walch, Bd. 10, S. 2622, und das Taufbüchlein vom Jahre 1523: a. a. O. S. 2624ff.: hier hält Luther auch die Fiktion aufrecht, dass das Kind die Taufe verlange. Offenbar hängt mit dieser ganzen Vorstellung der Exorcismus zusammen. Vgl. dazu Dorner: Gesch. d. prot. Theol. S. 160.

[66]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 666ff., 2040ff., 2296ff. Aus früherer Zeit vgl. noch: Verm. Predd. Bd. 1, S. 29f., wo der fremde Glaube noch stellvertretenden Charakter hat.

die kirchliche Tradition, indem er den Grundsatz aufstellt: „Quod ergo non est contra Scripturam pro Scriptura est, et Scriptura pro eo.“ Und den Einwurf, dass die Kirche doch vielleicht in diesem Punkte geirrt habe, weiss er nicht anders zu widerlegen, als dass er bei der Allgemeinheit der Ueberzeugung stehen bleibt, ohne das materielle Recht der letzteren positiv begründen zu können.[67]) Und wie er hier eine nur indirekte Bestätigung der Kindertaufe durch die H. Schrift zu geben im Stande ist, so kann er auch später nur eine solche durch die göttliche Leitung der kirchlichen Entwickelung, durch welche der Segen dieser Institution nicht widerlegt worden sei, hinzufügen.[68]) Auch im Katechismus bewegt ihn aber der Gedanke, dass doch die Kinder glauben könnten. „Das Kind,“ sagt er im grossen Katechismus, „tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, dass es glaube, und bitten, dass ihm Gott den Glauben gebe.“ Doch sieht er ein, dass diess nur eine anfechtbare und zweifelhafte Hypothese ist, so dass er sogleich hinzufügt: „aber darauf täufen wir's nicht, sondern allein darauf, dass es Gott befohlen hat.“[69]) Und wiederum macht er im Jahre 1536 den Versuch, den Glauben der Kinder als einen schlafend vorhandenen festzuhalten. Nech M. Bernard's

[67]) Vgl. De Wette: Bd. 2, S. 126ff. und daraus: „Hoc igitur restat, an Ecclesia credat, parvulis infundi fidem? Nam de Ecclesia fortassis haec quaestio, non de fide aliena aut efficacia ejus vertitur. Fides aliena quicquic possit, non est disputandum, cum omnia sint possibilia credenti. Haec autem quaestio est de facto non de jure: non enim possumus disputare, an Ecclesia deberet credere, infundi parvulis fidem, cum potestatem habeat in totum non baptisandi parvulos nec est locus Scripturae, qui eam cogat hoc credere, sicut est, aliorum articulorum“ (S. 127). Ueber den unbewussten oder schlafenden Glauben der Kinder vgl. auch Walch: Bd. 11, S. 678.

[68]) Vgl. den gr. Katechismus bei Müller S. 492f. Den Anschluss an die kirchliche Ueberlieferung und die Behauptung, dass auch durch das Papstthum die Kontinuität der Kirche nicht aufgehoben sei, hebt er in dieser Beziehung namentlich in dem Briefe „an zwei Pfarrherren von der Wiedertaufe“ (1528) hervor; vgl. Walch: Bd. 17, S. 2646ff.

[69]) Vgl. d. gr. Katechismus a. a. O. S. 492; Walch: a. a. O. S. 2660f.

Bericht über die zu Wittenberg in jenem Jahre gepflogenen Konkordie-Verhandlungen ging er auf die Bedenken Bucer's, dass die Kindlein bei der Taufe noch nicht den vollen und bewussten Glauben hätten, ein, indem er erklärte: „das wäre ihre Meinung nicht, sondern wie wir, so wir schlafen, dennoch gläubig gezählt werden und sind, ob wir schon actu nichts von Gott gedenken, noch glauben; also sei ein Anfang des Glaubens, und ein Werk Gottes in den Kindern, auf ihre Maass, den wir nicht wissen; das nennet er den Glauben, und wollte, dass man davon nicht viel Disputiren, Betrachten oder Erörtern unterstände, wie das Wort Gottes in ihnen zugegangen.[70])

Man hat darin eine Annäherung an reformirte Ansichten gefunden. Doch wird die Kindertaufe bei den Vätern der reformirten Kirche von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus vertheidigt. So geht Calvin von vornherein von einem kirchlichen Princip aus, indem er vor allem das alttestamentliche Vorbild der Beschneidung geltend macht, nach welcher die natürliche Nachkommenschaft Abrahams und das ganze Volk Israel schon damals in den Bund der Gnade und der Verheissung um Christi willen aufgenommen war. Er kann dabei die Identität beider Ceremonien nicht eindringlich genug hervorheben. In Bezug auf den Glauben der Kinder aber beruft er sich auf die Willkühr der göttlichen Allmacht, die sich nicht an bestimmte Ordnungen binde. Daher könne Gott den Kindern auch rein innerlich und ohne das Hören des Wortes ein Fünklein des Glaubens mittheilen. Das ist ihm jedoch das Geringere, auf welches er erst von einer höheren Instanz aus schliesst: denn nur das steht ihm zunächst fest, dass durch die Taufe

[70]) Walch: Bd. 17, S. 2558. Die enge Verbindung von Taufe und Wiedergeburt nimmt L. auch hier an. Seckendorf's Bericht über diese Aeusserung Luther's stimmt mit den obigen Worten ziemlich genau überein. Vgl. Seckendorf: Geschichte des Lutherthums, verdeutscht 1714, S. 1532; die entsprechende Stelle der lat. Ausg. (III, 131) siehe bei Köstlin: Luther's Theol., Bd. 2, S. 100. Vgl. endlich noch: opp. exeget. III, S. 75ff.

die Erbsünde wirklich aufgehoben wird, ein Theil der Kinder also (d. h. die erwählten), wenn sie bald nach der Taufe sterben, zur vollkommenen Anschauung Gottes gelangen. Gern aber gesteht er trotzdem zu, dass vielleicht dieser Kinderglaube der Glaubens-Erkenntniss der Erwachsenen nicht einmal ähnlich sei.[71]) Das ist nun eine wesentlich andere Vorstellungsart, als wir sie bei Luther finden, der überall von dem Einen, zum Heil nothwendigen, ethisch persönlichen, auch die Wiedergeburt bedingenden Glauben ausgeht, wie er auch nur Eine Taufe kennt.[72]) Und wenn er nicht minder die alttestamentliche Beschneidung als Vorbild der Kindertaufe gelten lässt, so denkt er auch jene als Glaubens-Sakrament und erklärt sie weit mehr im neutestamentlichen Sinne, als dass er die Vorstellung des A. Testaments auf die christliche Taufe übertrüge.[73]) Calvin's Erklärungen erinnern ferner weit mehr an die römisch-katholische Lehre, nach welcher durch die Taufe die Erbsünde gänzlich getilgt wird; sie zeigen überdiess ein wunderliches Gemisch von Naturalismus und Supranaturalismus. Liegt ersterer in der Hervorhebung der natürlichen Abstammung der in der Kirche geborenen Kinder, so stützt sich letzterer auf die Ungebundenheit der Gnade Gottes, die Kinder und Erwachsene mit ungleichem Maasse messen könne.[74]) Bei Zwingli überwiegt das erstere Moment, d. h. der Gedanke der natürlichen Abhängigkeit der Christen-Kinder von der empirischen Kirche.

[71]) Vgl. Instit. rel. christ. Lib. IV, cap. XVI, § 3ff., § 19f.; in der Ausg. v. Tholuck, Berlin, 1835, S. 379ff., 390f. Vgl. daraus: „Non quod eadem esse fide praeditos (infantes) temere affirmare velim, quam in nobis experimur, aut omnino habere notitiam fidei similem, quod in suspenso relinquere malo.“

[72]) Vgl. hierzu Köstlin: Luther's Theologie, Bd. 2, S. 88ff.

[73]) Vgl. die von uns unten zur Tauflehre anzuführenden Stellen aus dem späteren Komentar zur Genesis.

[74]) Vgl. z. B. den Satz: „Paulo quidem teste (I. Cor. 7, 15), licet natura perditi sint, qui nascuntur ex fidelibus, supernaturali tamen gratia sancti sunt“ (Instit. rel. chr. a. a. O. S. 397).

Sie sind an sich schon Glieder derselben und dürfen als Erwählte gelten.[75]) Nach reformirter Anschauung geht also eine Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft schon der Kindertaufe vorher, während bei Luther durch sie erst der Eintritt in die Kirche oder in die Gemeinde der Gläubigen vollzogen wird. Stützte er doch sogar die ganze Kirche auf die getauften Kinder, und nahm er, wie wir gesehen, von jeder Ergänzung der Kindertaufe durch eine kirchliche Erziehung Abstand.[76]) Bei dem Fehlen von Gründen aus der inneren persönlichen Erfahrung erscheint es uns erklärlich, dass sich unser Theologe, um die Kindertaufe in absoluter oder religiöser Rücksicht zu vertheidigen, da ihm eine nur geschichtliche Anerkennung derselben ihrer Verwerfung gleich gekommen wäre, vor allem auf das objektiv zureichende Wort Gottes und ein direkt göttliches Tauf-Gebot zurückzog. Damit entsteht allerdings die Gefahr, das Sakrament in einem noch schärferen Sinne, als es in der katholischen Theologie der Fall, zum opus operatum zu machen, da er, worauf wir zurückkommen, die Verwaltuug des Wortes Gottes wie aller Sakramente auch in späterer Zeit von dem Glauben der kirchlichen Organe möglichst unabhängig denkt.[77])

[75]) Vgl. Zwingli's fidei ratio bei Niemeyer: Collectio Confess. in eccless. reform. publ. S. 21f., 25: „Cum enim hic offerunt, qui de Ecclesia sunt, jam baptizatur infans, hac lege, quod quandoquidem ex Christianis natus sit, inter Ecclesiae membra divina promissione reputetur".

[76]) Vgl. oben S. 429.

[77]) Vgl. oben S. 437ff., 447; Walch: Bd. 9, S. 1404f. Tischreden a. a. O. Abth. 2, S. 265ff., 276ff. Wie sehr sich Luther in dem Punkte des Glaubens der Täuflinge aber widerspricht, ersieht man auch aus diesen Ausserungen der Tischreden. Er erklärt hier sogar eine Taufe für recht, die an einem Juden vollzogen wäre, „der mit Schalkheit und bösem Fürsatz herzukäme." Denselben Gedanken finden wir aber auch in der Predigt von der heiligen Taufe, den er damit motivirt: „Denn was fraget Gott darnach, ob du gleich nicht gläubest, wenn er's geordnet und geheissen hat?" Luther hat übrigens nicht gerade gesagt, dass der Geistliche, wenn er den Betrug nachweisen kann, taufen solle. Letzterer würde ja dadurch dem Betrüger vielleicht zur Verdammniss helfen: Walch: Bd. 10, S. 2536f.

Es wird ferner als eine begreifliche Folge der geschilderten Unklarheiten anzusehen sein, dass er sich auch von einer magischen Vorstellung nicht immer frei zu halten vermochte. So macht uns Dorner darauf aufmerksam, dass unser Reformator gelegentlich in einer Annäherung an thomistische Bestimmungen dem Taufwasser eine besondere göttliche Kraft einwohnend gedacht habe, welche fähig zur Erzeugung reiner, himmlischer und göttlicher Menschen sei.[78]) Solche Kraft wird in der That z. B. auf die Vermischung des Wassers mit dem Blute Christi zurückgeführt,[79]) gewöhnlich freilich auf den umwandelnden Einfluss, den das im Sakrament vorhandene Wort Gottes ausübt. In letzterer Beziehung gebraucht Luther mitunter das Bild eines von göttlicher Kraft durchzuckerten Wassers.[80]) Dagegen darf man aber nicht übersehen, dass er auch in späterer Zeit das zum Sakrament gebrauchte Wasser in den stärksten Ausdrücken als das gewöhnliche und natürliche Wasser bezeichnet hat.[81]) Er weiss nun sehr wohl, dass seine Lehre magisch gedeutet werden könne. Dass es sich indessen in der Taufe nicht um eine Zauberei handele, dafür bürgt ihm auch wieder der göttliche Befehl. Wäre die Taufe eine menschlich willkührliche Einrichtung, so liesse sich, meint er, die in ihr vorhandene Verbindung von Wort und Wasser leicht mit der Anwendung von mancherlei Zaubermitteln und Hexereien vergleichen.[82]) Auch in diesem Punkte

[78]) Dorner: a. a. O. S. 164. Vgl. auch Heppe: Dogmatik des deutschen Protestantismus, Bd. 3, S. 91 ff.

[79]) Vgl. Walch: Bd. 7, S. 1017 ff. Doch giebt Luther keine Festsetzung über diese Einheit von Wasser und Blut. Die ganze hier in Betracht kommende Schilderung hat offenbar etwas bildliches.

[80]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 2538 f., Bd. 13, S. 348 f.

[81]) Vgl. opp. exeget. I, S. 290. „Nam Thomas et Bonaventura sentiunt quandam virtutem efficiendi a Deo aquae inditam, cum baptisatur infans ut ita aqua Baptismi sua virtuta creet justificationem. Contra nos dicimus, aquam esse aquam, nihilo meliorem in sua substantia, quam ea, quam vacca bibit."

[82]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 2527 ff.

weiss sich unser Theologe also der vorhandenen sachlichen Schwierigkeiten nicht vollkommen zu entledigen. Als eine schlechthin göttliche Ordnung bildet ihm unser Sakrament dann ohne Frage einen nothwendigen Bestandtheil in dem gesetzlichen System göttlicher Heilanstalten, das er anzuerkennen genöthigt war. Ohne Taufe ist also die Wiedergeburt nach göttlicher Ordnung in der Regel nicht denkbar.[83]) Daher hat er bekanntlich auch die Nothtaufe gelten lassen. Dass er dessen ungeachtet die neugeborenen Kinder und alle Diejenigen, welche ohne ihreSchuld die Taufe entbehren, der Gnade Gottes empfiehlt, muss man nach seiner uns bekannt gewordenen Doktrin für selbstverständlich erachten.[84])

Man wird nun nicht bestreiten können, dass seine Theorie von der Taufe, deren praktisch wichtigster Teil doch immer dasjenige ausmacht, was sich auf die Kindertaufe bezieht, so unfertig und sich selbst widersprechend ist, dass sie dem heutigen Bedürfniss der evangelischen Kirche nicht mehr genügen kann. Um so mehr aber haben wir auch in dieser Frage auf Winke zu achten, die eine richtigere Ansicht zu befördern vermögen. Dahin gehört, dass er gelegentlich die Taufe so erklärt, als ob sie nicht sowohl das Sakrament der Wiedergeburt als vielmehr ein göttliches Zeichen der speciellen Berufung zum christlichen Glauben und zur Mitgliedschaft der Kirche sei.[85]) Auch

[83]) „Extra Baptismum enim non est salus“: opp exeget. IV, S. 82.

[84]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 866f., 1982f., 2614ff., opp. exeget. IV, S. 78, 121ff., 129; Dorner: a. a. O. S. 165; Beste: Dr. Martin Luther's Glaubenslehre aus und in den Quellen dargestellt, Halle 1845, S. 174ff. De Wette Bd. 5, S. 221; Erl. Aug. Bd. 23, S. 338ff.

[85]) Vgl. Luth.: opp. exeget. IV, 113; IX. S. 109. So hat Luther dabei in der That die Volksmasse im Auge; mit dem Fall der Kindertaufe würde das Volk, wie er meint, ~~ss~~ entchristlicht werden. Die frommen Erwachsenen würden die Taufe als Ausdruck der Wiedergeburt nämlich gern verschieben. Und „welche nicht getauft wären, die würden zu der Christen Predigt nicht gehen und alle ihre Lehre und Wesen, weil es eitel heilige fromme Leute machen will, verachten; wie sie doch jetzt thun,

in der Berufung wird ja dieselbe Verheissung der Gnade den Menschen dargestellt. Berufen sind allerdings der Idee nach, wie er glaubt, alle Menschen. Allein die Predigt kann selbstverständlich nur an solche ergehen, welche wenigstens irgend einen Grad von aktueller oder wirklicher Empfänglichkeit besitzen; bestände diese auch nur in dem äusseren Hören des Wortes. Eine solche Empfänglichkeit ist aber jedenfalls in den innerhalb der Kirche geborenen Kindern vermöge der Abhängigkeit ihrer moralischen und intellektuellen Entwickelung von Eltern und Erziehern als normaler Zustand vorauszusetzen, so dass in diesem Falle nicht ohne Grund ein religiöser Werth der kindlichen Passivität geltend gemacht werden kann, wenn auch nicht in der mystischen Weise Luther's. Den christlichen Kindern steht daher ohne Frage ein Zeichen göttlicher Berufung zu, wodurch sie auch thatsächlich in ein die Stufe des Heidenthums oder Judenthums überschreitendes Verhältniss zum Evangelium gesetzt werden. Mit einer solchen Unterscheidung allgemeiner, menschlicher und besonderer, christlicher Berufung ist freilich, wie mit der Kindertaufe überhaupt, die strenge Scheidung des natürlich-sittlichen und des auf der christlichen Offenbarung ruhenden Lebens gemildert; eine Milderung, die, wie schon Schleiermacher mit Recht geltend macht, aus der Einbürgerung des Christenthums in der Menschheit nothwendig folgt. [86]) Dann aber ist auch die Kindertaufe nicht ganz derselbe sakramentale Akt als die Taufe eines neubekehrten Erwachsenen, der in Folge seines Glaubensbekenntnisses in die Kirche eintritt. Luther scheiterte

ob sie gleich getauft sind und Christen sein wollen. Wenn nun solcher ungetaufter Haufe überhand nähme, was sollte anders bald daraus werden, denn ein lauter Türkenthum oder Heidenschaft:" Walch: Bd. 10, S. 2664.

[86]) Vgl Alex. Schweizer a. a. O. Bd. 2, S. 417 und Schleiermacher's Ansicht in meiner Schrift: Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen, Berlin 1872, S. 154 ff., 211. Schl. vertritt gelegentlich auch den Gedanken, dass das Christenthum unseren Kindern in gewisser Weise angeboren sei: W. W. III, Bd. 9, S. 592 f.

aber auch besonders an der Leugnung eines solchen Unterschiedes, obwohl sein ursprünglicher Gedanke, dass unser Sakrament den Christen durch das sittlich fortschreitende Leben begleiten soll, den Hinweis auf eine Vieldeutigkeit der äusseren und einmaligen Feier in der Anwendung auf das Jnnere enthält. Dass er indessen weder seine frühere ethische Auffassung der Taufe an sich noch die Begründung der Kindertaufe aus dem unter gewissen Bedingungen normalen Fortgang des natürlich-sittlichen Lebens zu dem höheren Leben aus Gott folgerichtig durchzuführen im Stande war, erklärt sich aus seiner deterministischen und dualistischen Soteriologie zur Genüge. Vermochte er uns doch auch von der Stellung der innerhalb der Kirche berufenen Hörer des Wortes kein klares Bild zu geben.[87])

Wir wenden uns zur weiteren Entwickelung seiner Auffassung der Eucharistie, indem wir den historischen Verlauf des viel besprochenen und viel beklagten Streites, der zwischen Luther und den Schweizern um dieses Sakrament geführt wurde, als bekannt voraussetzen.[88]) In dem Maasse als er es im weiteren Verlaufe der reformatorischen Bewegung gegen Feinde zu vertheidigen hatte, die ihm viel gefährlicher waren und mit weit überlegeneren Waffen kämpften, als die Anabaptisten, so dass er auch energischer nach aussen vorzugehen genöthigt war, als in Betreff der Taufe: musste er über das Wesen des Abendmahls mit sich selbst viel eher in's Reine zu kommen suchen und jedes innere Schwanken in seiner Vorstellung soviel als möglich beseitigen. In dieser Beziehung wird man daher Dorner beistimmen müssen, der in der Unterscheidung verschiedener Stadien in Luthers Abendmahls-Lehre die definitive Gestaltung der letzteren bereits den Schriften aus den Jahren 1520 und 1521

[87]) Siehe oben S. 388 ff.

[88]) Eingehend und unparteiisch ist dieser Streit sowohl in Köstlin's Luther-Biographie als auch in desselben Darstellung der Theologie Luther's geschildert. Nicht minder sind Dorner's historische Ausführungen zu beachten: a. a. O. S. 298 ff. Vgl. auch Diestelmann: a. a. O. S. 117 ff.

entnehmen will.[89]) Das verhältnissmässig Aeusserliche des nachmaligen Sakraments-Streites prägt sich andererseits aber auch darin aus, dass es sich für beide Theile mehr um die theologische Deutung als um die Sache selbst, mehr um die Interpretation des Zeichens als um die praktische Behauptung der herkömmlichen Institution handelte, die auch Luther's protestantische Gegner nicht aufheben wollten. Dem Wesen nach stellte er nun unser Sakrament unter den Einfluss des streng religiösen Standpunktes, von dem aus er die Grundlagen des römischen Systems vernichtet hatte. Und so ist nach dem Bruche mit Rom ein soteriologischer Rückgang zum Katholicismus in seiner Sakramentslehre nicht zu bemerken. Nach wie vor hat er besonders die Idee des kirchlichen Messopfers als einen fundamentalen Irrthum auf das äusserste verdammt und mit voller Energie zurückgewiesen.[90]) Und auch als Dankopfer hat er das Nachtmahl an sich niemals betrachtet; sondern er hat nach einigem Schwanken, ob hier nicht der Opferbegriff gänzlich zu tilgen sei, nur angenommen, dass man mit dem Empfangen des Sakramentes ein Dankopfer verbinde; wobei es sich jedoch um einen reinen Bekenntnissakt handelt, welcher durchaus dem eigenen Werk und freien Willen entgegenstehen soll: „dass es sei ein Lehren oder Gedächtniss von der Gnade Gottes in Christo, und nicht ein Werk von uns gegen Gott gethan.“ So kann man ihn nur dahin verstehen, dass die gemeinschaftliche Feier der Eucharistie dem Gläubigen Gelegenheit giebt, aus Rücksicht auf den Nächsten Gott und Christum zu loben und zu preisen, wie es in derselben

[89]) Dorner: a. a. O. S. 150ff.

[90]) Vgl. namentlich Luther's klassische Abhandlung „De Missa“ in den Schmalkalder Artikeln bei Müller: S. 301. Dieser Artikel von der Messe betrifft ihm auch ein fundamentales Dogma, über welches keine Diskussion mehr möglich sei“. Vgl. auch Vermischte Predd. Bd. 2, S. 107ff.; De Wette Bd. 5, S. 191f., 264f.; „Von dem Greuel der Stillmesse“ (1524) bei Walch: Bd. 19, S 1459ff.; „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ (1533) bei Walch: Bd. 19, S. 1486ff.

Weise überhaupt in der Predigt des Evangeliums geschieht. Das specifisch Sakramentale tritt dabei in den Hintergrund.[91]) Und so blieb blieb ihm auch der rechtfertigende Glaube, ohne ein entgegenstehendes Bedenken künstlich überwinden zu müssen, in innigerer Verbiudung mit dieser Feier, als mit jeder anderen.

Liegt nun freilich auf der Hand, dass Luther späterhin auch bezüglich dieses Sakramentes Gottes Wort und Befehl besonders betont, so hat sich ihm jedoch dadurch der subjektive Glaube durchaus nicht mit derselben Schärfe von der sakramentalen Objektivität abgelöst, wie in der Kindertaufe. Zwar beruht es auf dem auch für das Abendmahl geltenden späteren Objektivismus, dass auch Ungläubige und Unwürdige den Leib und das Blut Christi geniessen sollen. Allein selbst diese Behauptung hängt mit dem Streit um das Zeichen auf das genaueste zusammen und drückt, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt hat, die Unterscheidung der lutherischen Auffassung von der Lehre der Schweizer wohl am deutlichsten aus.[92]) Und dass dieser Punkt nicht das Wesen des Sakramentes an sich betrifft, folgt nicht minder daraus, dass ihn Luther in den Marburger und Schwabacher Artikeln ganz übergehen konnte; wie er sich sonst auch schwerlich in den zur Wittenberger Konkordie führenden Verhandlungen zu Modifikationen hierin hätte bereit finden lassen.[93]) Jedenfalls steht es nicht

[91]) Walch: Bd. 10, S. 2675ff.: vgl. oben S. 244f. De Wette-Seidemann Bd. 6, S. 120, Köstlin: Luther's Theologie, Bd. 2, S. 518f., Jacoby: a. a. O. S. 200ff., 212ff. Als Dankopfer ist ihm das Nachtmahl gerade Gedächtnissmahl; vgl. noch Walch: Bd. 7, S. 2221f. (wo er zugleich „alle Sakramente Eucharistiä“ nennt).

[92]) Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 142, 3.

[93]) Vgl. Köstlin: Martin Luther, Bd. 2, S. 225f., 337ff., und Luther's Theologie Bd. 2, S. 191ff. In Luther's kurzem Bekenntniss vom Abendmahl liegt es gleichfalls klar zu Tage, dass die Behauptung des Genusses der Unwürdigen als Mittel zum Zweck der Behauptung des nicht blos geistigen Daseins von Leib und Blut Christi dienen soll (Walch: Bd. 20, S. 2212. Heppe: Die fünfzehn Marburger Artikel, S. 15f.

so, dass die gänzlich Ungläubigen das wahre und seinem Zweck entsprechende Sakrament empfangen und geniessen sollen. Vergleicht unser Theologe doch die Objektivität der sakramentalen Gnade mit dem Lichte der Sonne, welches allen Menschen scheinet, auch wenn diese es nicht wahrnehmen. Sie empfinden aber, meint er, die Güte dieser Kreatur Gottes nicht, wenn sie blind sind und alle Fenster vor dem Lichte schliessen. „Also sind auch", fügt er hinzu, „die heiligen Sakramente (wo sie anders nach Gottes Befehl gehandelt und gegeben werden), rechtschaffen und vollkommen nach ihrem Wesen und heilsame Gottes-Werke: dass sie aber nicht jedermann zu Nutze kommen, ist nicht der Sakramente, sondern dess Schuld, der ihr nicht recht gebrauchet, dass er ihrer Kraft möchte empfähig werden." Das dergestalt auf die Sakramente im allgemeinen angewendete Bild hat er dann auch ausdrücklich auf die Eucharistie bezogen. Und schon früh (1519) hat er festgestellt, dass es immer nur Folge unseres Missbrauches der letzteren sei, wenn ihre Feier uns nicht zum Heil, sondern zur Verdammniss gereiche.[94]) Er geht ferner davon aus, dass sich der Glaube, der zum segensreichen Genuss des Nachtmahls unerlässlich sei, nicht ausschliesslich auf das letztere beziehe; und denkt demnach an einen schon an sich verdammlichen Zustand, der durch den Missbrauch des Sakramentes nur erhöht oder besiegelt wird.[95]) Diess aber entspricht seiner grundlegenden Voraussetzung, dass wir diese heilige Handlung nicht als eine vereinzelte und von der Totalität des frommen Lebens wie von der allgemeinen Offenbarung des Evangeliums gelöste betrachten sollen, so dass die Behauptung ihres Segens und Unsegens in dem Zusammenhange des ganzen Glaubenslebens ebenso sehr motivirt wird, als sie dadurch ein bestimmtes Maass erhält.

[94]) Walch: Bd. 10, S. 2537 f.; Bd. 20, S. 351; De Wette: Bd. 4, S. 216; Erl. Ausg. Bd. 27, S. 41 ff. Vgl. Walch: Bd. 5, S. 1576; Bd. 20, S. 1038 u. s. w.

[95]) Walch: Bd. 15, S. 1759 ff.; vgl. opp. l. v. a. V, S. 166 ff.

Ergiebt dieser Gesichtspunkt also den richtigen Gedanken, dass die Art, wie man das Sakrament feiert, für den Fortschritt oder Rückschritt unseres Verhältnisses zu Gott nicht gleichgültig sein kann:[96]) so bleibt doch das Bedenken übrig, dass in Folge der im Streit mit den Reformirten fixirten Konsubstantiationslehre Luther's[97]) die Verdammniss mit einer Aufnahme der Person Christi oder seines Leibes und Blutes in das Innere des Menschen verknüpft ist, so dass sie als die innerste Verleugnung des Erlösers eine absolute zu sein scheint. Von einer Aufnahme Christi konnte freilich so lange noch nicht die Rede sein, als das äussere Sakrament, wie es nicht nur Brod und Wein, sondern auch Leib und Blut umschloss, Darstellung oder Zeichen des angebotenen Evangeliums, also auch des Wesens Christi sein sollte.[98])

[96]) Selbst in seiner liberalsten Periode nimmt Luther an, dass das gottlos benutzte Sakrament im Ungläubigen ein opus alienum wirke (opp. l. v. a. V, S. 54). Auch Schleiermacher hat ja in seine Dogmatik den Satz aufgenommen: „Der unwürdige Genuss des Abendmahls gereicht dem Geniessenden zum Gericht" (§ 142). Luther führt auch den Gedanken, dass die ungläubige Position zum Sakrament nicht bloss als eine Negation erscheine, auf ein allgemeines Princip zurück: „Gottes Wort und Verheissung wie auch die Sakramente werden allen Menschen angeboten, würdigen und unwürdigen. Sie werden alle zur Hochzeit geladen, die ein hochzeitlich Kleid anhaben, und die keines anhaben; aber allein die da glauben, erlangen Gnade, denn ohne Glauben ist unmöglich, Gott gefallen. Denn so Röm. 14 die leibliche Speise den Menschen verdammt, wenn sie ohne Glauben genossen wird, wie St. Paulus daselbst spricht . . . Wie vielmehr so er das Sakrament ohne Glauben empfähet. Denn da wird Christus zu allen Menschen sagen: Wie du geglaubet hast, so geschehe dir. Glaubest du, dass du Gnade erlangen werdest, so wird's geschehen. Glaubest du es aber nicht, so wirst du verdammt werden". Walch: Bd. 19, S. 1743. Wir haben, was zu beachten, hier eine Aeusserung, die in's Jahr 1520 fällt. Also schon damals war ihm der Missbrauch der Gnadenmittel nicht bloss ein lucrum cessans. Doch kann es sich hiernach in der einzelnen Feier nicht um absolute Verdammniss oder um das Endgericht handeln.

[97]) Eine Art Konsubstantiation enthält doch Luther's Abendmahlslehre. Vgl. die stärksten Belegstellen dieser Art bei Diestelmann: a. a. O. S. 93ff, oder Heppe: a. a. Bd. 3, S. 136ff.

[98]) Vgl. oben S. 419f. Dass Luther Leib und Blut Christi zunächst ohne Einschränkung zum Zeichen des Sakramentes rechnete, darf als anerkannt

Nach dieser Vorstellung hat der Gottlose immer nur eine Verbindung mit der Erscheinung Christi. Eine solche hatte er aber auch mit dem auf Erden wandelnden Erlöser gehabt; ja er besitzt sie noch jetzt, wenn das Wort des Evangeliums an ihn ergeht, welches doch Christum abbildet und darstellt. Das Verzehren von Leib und Blut Christi bedeutet hiernach also immer auch ein äusserlicheres Verhältniss zum Heils-Inhalt des Sakramentes als der geistig zu denkende Genuss des Glaubens. In der That belehrt uns denn auch der Reformator ausdrücklich dahin, dass die Gottlosen das Geistliche und Leibliche gerade von einander scheiden und nicht nur durch das Empfangen des letzteren, sondern schliesslich durch das Entbehren des ersteren verdammt werden; indem sie, wie wir hören, „(allein) den Leib Christi ohne Wort, mit dem Munde ohne Herzen allein leiblich und nicht geistlich essen". Diess aber sei gegen die wahre Absicht und Einrichtung des Erlösers.[99]) In demselben Sinne scheidet er ja überhaupt das sakramentale Essen als das verhältnissmässig Nebensächliche von dem damit verknüpften Aufnehmen des Wortes, zu dem sich doch die Ungläubigen nur äusserlich stellen. „Essen und Trinken", sagt der kleine Katechismus, „thut's freilich nicht, sondern die Worte, so dastehen: für Euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden; welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament, und wer denselbigen Worten gläubet, der hat, was

und nachgewiesen gelten: vgl. Dorner a. a. O. S 150ff.; Diestelmann: a. a. O. S. 109ff.; Heppe; Dogmatik des deutschen Protestantismus, a. a. O. S. 131ff.; Schenkel: Das Wesen des Protestantismuss S. 463ff. Nach Walch: Bd. 11, S. 836, 840 soll die mit den das Nachtmahl Verlangenden anzustellende Prüfung nach demselben Princip verfahren. Auch die kürzlich zuerst durch den Druck veröffentlichte Predigt aus dem Jahre 1523 (Vermischte Predd. Bd: 2, S. 40ff. ist in diesem Punkte durchaus klar (S. 42).

[99]) Walch: Bd. 20, S. 1038, vgl. S. 1037. Denselben Unterschied eines geistigen und leiblichen Genusses des Leibes Christi: siehe a. a. O. S. 1093.

sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden." [100]) Folgerichtig kann er nun auch den Glauben an das Dasein von Leib und Blut Christi im Brot und Wein, d. h. den Glauben an das sakramentale Zeichen als solches, nicht als den Heilsglauben betrachten. Und stärker konnte er das nicht ausdrücken, als dass er diesen Glauben sogar den Teufeln zuerkennt. Dagegen liegt der wahre Glaube in der persönlichen, inneren Aneignung des Gnadengutes und des Zeichens. „Denn wenn du gleich gläubest", sagt er in einer Predigt der Kirchenpostille, dass das Sakrament das Fleisch und Blut Christi ist, was bist du es gebessert? und wozu ist's dir nütz? Der Teufel glaubt es auch, aber was hilft es ihm? Du thust nicht mehr denn ein Werk damit und geneussest sein nicht mehr, denn eine Monstranz, darinne es gefasset ist, oder ein Tuch, da es auflieget; denn du bist nicht ein Gefäss, das dazu geschickt ist, dass er darin könnte wirken. Wenn aber der Glaube kömmt, welcher das Wort fasset und spricht: die Worte hat Christus gesagt und ich gläube, dass es wahr sei und will damit sterben, und bin gewiss und sicher, dass er da ist, dass er mir gegeben und mein ist, also, dass ich mich sein annehme, als sei es mein eigen Gut, das mir Gott geschenkt hat. Das ist gar mächtig weit von jenem Glauben: denn jener giebt dir nichts, dieser aber giebt dir und bringet dir wie du gläubest, alle den Schatz, davon die Worte sagen." [101]) Das aber entspricht sowohl der Heilslehre Luther's als auch den allgemeinen Grundsätzen

[100] Kl. Katechismus bei Müller S. 366, vgl. dazu aus dem grossen Bekenntniss vom Abendmahl: Walch: Bd. 20, 1157; aus dem gr. Katechismus: „Cum enim hic thesaurus in verbis prorsus nobis proponatur, non aliter quam corde apprehendi potest" bei Müller a. a. O. S. 504); ferner Walch: Bd. 11, S. 812; Bd. 20, S. 47f. Dieser Anschauung entspricht es durchaus, dass dass Sakrament „eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nährt und stärkt", genannt wird (bei Müller a. a. O. S. 502).

[101]) Walch: Bd. 11, S. 836f.; vgl. Verm. Predd. Bd. 2, S. 40; Walch: Bd. 19, S. 1512.

seiner Sakramentslehre.[102]) Dieser also immer nur äusserlichen Synthese des sakramentalen Christus mit der Gnadengabe und dem wahren Christus selbst war sich unser Theologe aber auch so sehr bewusst, dass er sagen konnte: „Dass Christus aber spricht: das ist mein Leib und nicht das ist Christus, ist darum geschehen, dass man nicht im Sakrament den ganzen Christum, das ist sein Reich, sondern deutlich und eigentlich seinen Leib leiblich und wahrhaftig verstände".[103]) Als Zeichen ist mithin die ganze Person Christi nicht zu denken, so sehr auch Luther überall annimmt, dass der ganze Christus in der gläubigen Feier des Nachtmahls gegenwärtig sei, da derselbe ja eigentlich der Spendende und Wirkende ist. Davon kann also nicht die Rede sein, dass die Gottlosen Christum selbst irgendwie in ihr Inneres aufnehmen. Das vermag einzig und allein der Glaube.[104])

Ist diese Unterscheidung auffallend, so ist sie doch anderer-

[102]) Ueber die persönliche Aneignung der in der Eucharistie dargebotenen Gnade vgl. z. B. noch Walch: Bd. 10, S. 2659; Bd. 20, S. 1016.

[103]) Walch: Bd. 20, S. 372, 375 (aus der Schrift wider die himml. Propheten). So besitzt der wahre Glaube an sich doch Christum innerlich schon immer vollständiger als der sakramentale. Daher ist es erklärlich, wie Luther noch im Jahre 1546 den Empfang einer ungeweihten Hostie im Glauben für ein hinreichendes Sakrament halten kann: „is, qui accepit hostiam non consecratam nihil peccavit: fides sua eum salvum fecit, qua credidit, sese verum sacramentum accipere, et verbo Dei nixus est, sed non falsus, sicut baptisatus est, qui credit, etiam si luderet vel aliquo liquore baptisasset baptisans": De Wette: Bd. 5, S. 777. Dass er trotzdem die wissentliche Austheilung ungeweihter Hostien verdammt hat, durfte man erwarten (vgl. S. 776 f.).

[104]) Mit dieser Unterscheidung bestreitet auch L. die Anwendung von Joh. 6 auf das Sakrament: „Derohalben ein grosser Unterschied ist zwischen Joh. 6 und dem Abendmahl. Denn jenes ist ein geistlich Essen ohne das leiblich Essen; aber hier im Abendmahl ist ein geistlich Essen doch allein den Gläubigen und daneben ein leiblich Essen, beyde, den Gläubigen und Ungläubigen gemein": De Wette: Bd. 4, S. 349 f. Vg. hierzu Julius Müller: Vergleichung der Lehre Luther's und Calvin's über das heilige Abendmahl, Dogmat. Abhandlgg. S. 459 ff

seits klar. Sie verdunkelte sich indessen wieder in dem theologischen Kampfe Luther's gegen die Schweizer, in welchem seine Auffassung unseres Sakramentes sich vornehmlich auf eine katholisch-mystische Grundlage stützte, die auch in der theoretischen, in scholastischen Begriffen gegebenen Explikation keine neuen Vorstellungen mehr aufkommen liess. So bekennt sich Luther im Abschluss seines theologischen Streites ausdrücklich zur Ansicht der Kirche und zu dem bekannten Hymnus des Thomas von Aquino.[105]) Schon als es galt Christum, den Sieger über Tod und Sünde, dem persönlich vollendeten Gläubigen immanent zu setzen, bemerkten wir, wie sich unser Theologe kein klares Bild von dem Verhältniss dieses geistig-idealen Erlösers, als des Vertreters der absoluten Freiheit und Seligkeit, zum historischen, das Heil erst erringenden Christus zu machen im Stande war, so dass dieser gleichsam durch jenen absorbirt wurde.[106]) Entsprach jener idealistischen Christologie seine idealistische, aber gerade reformatorisch verwerthete Glaubenstheorie, so suchte umgekehrt seine spätere, unter dem Druck äusserer Nothwendigkeit entstandene Heilslehre, welche das Gesetz und die Sünde des natürlichen Menschen wieder in den Vordergrund stellte, die Anknüpfung des gebrochenen empirischen Individuums an das in objek-

[105]) Vgl. Walch: Bd. 20, S. 2200f.: „Denn so hat man unter dem Papstthum gelehret, wie auch wir behalten und noch so lehren, als die rechte alte Christliche Kirche von 1500 Jahren her hält (denn der Papst hat das Sacrament nicht gestiftet noch funden, welches die Schwärmer auch selbst zeugen müssen, wie fast sie es papistisch machen wollen), wenn du vom Altar das Brod empfähest, so reissest du nicht einen Arm vom Leibe des Herrn sondern du empfähest den ganzen Leib des Herrn; der andere, so dir folget, auch denselben ganzen Leib, so der dritte, und tausend nach tausend für und für. Desgleichen, wenn du den Kelch oder Wein trinkest, so trinkest du nicht einen Tropfen Bluts aus seinem Finger oder Fusse, sondern trinkest sein ganzes Blut, also auch der dir folget, bis in tausend mal tausend, wie die Worte Christi lauten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ . . . „Sumit unus sumunt mille, quantum iste tantum ille, nec sumptus absumitur“.

[106]) Vgl. oben S. 201f.

tiver Allmacht von aussen dem Subjekt dargebotene Göttliche. Diesem Zuge aber entsprach das Werthlegen auf die absolute Fortdauer des Wortes, ja der äusseren Erscheinung der Person Christi. Als Stütze dieser Anschauung bot sich ihm vor allem das Sakrament dar, welches bereits in der katholischen Kirche zu einer steten und ununterbrochenen Wiederholung der historischen Versöhnungsthat Jesu, d. h. seines Opfertodes am Kreuze geworden ist. Es ist wohl zweifellos, dass Luther durch die absolute Vergegenwärtigung einer Handlung, welche der auf Erden die Sünde vergebende Erlöser einst vor seinen Jüngern vollzog, die Kluft der geschichtlichen Entfernung, welche den im Kampfe der Gegenwart stehenden Christen von jenem trennt, in der allerrealsten Weise zu überbrücken suchte. Denn das war ja bekanntlich eine Grundvoraussetzung seiner Nachtmahls-Theorie, dass wir im Abendmahl genau denselben Vorgang besitzen, bei dem die ursprünglichen Jünger damals gegenwärtig waren, dass wir also unbedingt dasselbe Abendmahl feiern, wie jene. Hiervon hing auch seine Erklärung der Einsetzungsworte ab, der freilich eine fehlerhafte Lesart der Stelle 1. Kor. 11, 24 nach dem textus receptus noch besonders zu Hülfe kam.[107]) Und abgesehen von der Behauptung jener historischen Identität musste nun die Annahme einer Darbietung

[107]) In exeget. Beziehung handelt es sich um das „κλώμενον", welches in den ältesten Handschriften und im Kodex Sinaiticus fehlt. Wenn aber Luther die Berichte des Paulus und Lukas denen des Matthäus und Markus vorzieht, so kann man ihm das kaum verdenken. Vgl. das gr. Bek. v. Abendm. bei Walch: Bd. 20, S. 1250f., 1333, 1337f., das kurze Bekenntniss a. a. O. S. 2207 und Julius Müller a. a. O. S. 411ff. Man müsste Luther's ganze Art, die H. Schrift dogmatisch auszulegen und anzuwenden übersehen, wollte man behaupten, dass der tiefere und entscheidende Grund seiner Abendmahls-Theorie seine Auslegung der biblisch überlieferten Einsetzungsworte war. Das hat A. Baur in dem neuerdings veröffentlichten Abriss des Lebens Luther's mit Recht hervorgehoben, indem er u. a. sagt: „er (L.) fand vielmehr im Buchstaben (der Bibel) nur eine Unterstützung für seine Anschauung, die er schon vorher aus religiösen Gründen in die Einsetzungsworte gelegt hatte". Vgl. A. Baur, Martin Luther, Tübingen 1878, S. 350.

des konkreten Leibes und des wirklichen Blutes Christi, die Luther aus der katholischen Doktrin entnahm, die Vorstellung unterstützen, dass wir es mit dem historischen und leibhaftigen Erlöser zu thun haben.

Man kann die Frage aufwerfen, warum griff unser Theologe nicht auch zur Wiederholung des Opfertodes Christi am Kreuz zurück? Darauf ist zu antworten, dass er hierfür doch sehr schwer hätte biblische Gründe ausfindig machen können. Vor allem aber stand solcher Annahme seine Soteriologie und seine Lehre vom Werk Christi entgegen; weit weniger jedoch seine Ansicht von Christi Person. Im Opfer nämlich ist Christus mehr passiv als aktiv; und vom Messopfer behauptet die katholische Lehre, dass darin der Priester Christum im Namen der Kirche opfert und darbringt.[108]) Für Luther war jedoch, wie wir zeigten, die ganze Vorstellung, dass Christus als Mittler und Versöhner ein Schlachtopfer gewesen, überhaupt und selbst im Blick auf das geschichtliche Werk des letzteren ein von Hause aus störender Gedanke. Lieber als Priester, nicht als Opfer wollte er ja den Herrn betrachten.[109]) Noch mehr aber war ihm das Messopfer als menschliches Werk zuwider und der weitere Umstand, dass darin Kirche und Priesterthum vermittelnd zwischen den leidenden Christus und das gläubige Individuum eingeschoben werden. Folgerichtig beruht denn auch für unseren Reformator die Darbietung von Leib und Blut Christi und die damit gegebene Wiederholung des letzten Mahls nicht auf kirchlicher Auktorität, sondern ganz und gar auf dem Worte und Werk Christi und Gottes. Dass wir aber hier die menschliche Vermittelung übersehen sollen, folgt aus Luther's ursprünglichen und soviel als möglich festgehaltenen antikatholischen Grundsätzen.[110]) Und weil

[108]) Vgl. hierzu eine Erörterung Luther's mit Heinrich VIII: opp. l. v. a. VI, S. 433ff.; Walch: Bd. 19, S. 335ff.

[109]) Vgl. oben S. 125ff.; dazu Walch: Bd. 20, S. 48.

[110]) Vgl. oben S. 119ff. De Wette: Bd. 5, S. 777: „Edentibus et credentibus operatur Christus in sacramento"; Walch: Bd. 16, S. 2038f.: „Kein Papstesel wird's umstossen, dass die Messe sei Gottes Wort und

der Mensch dabei nichts als ein passives Instrument ist, soll das Abendmahl auch ein Gottloser und Ungläubiger spenden können. Einen scharfen Ausdruck hat der Reformator diesem Gedanken im Katechismus gegeben, indem er sagt: „Obgleich ein Bube (nebulo perditissimus) das Sakrament nimmt, oder gibt, so nimmt er das rechte Sakrament, das ist Christus Leib und Blut ebenso wol, als der es auf's allerwürdigste handelt. Denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort, und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brot und Wein zu Christus Leib und Blut machen kann: also kann's auch Niemand ändern, noch wandeln, ob es gleich missbraucht wird.“ [111]) Daher kann er auch annehmen, dass in der katholischen Kirche, ungeachtet des gänzlichen Unglaubens ihrer persönlichen Vertreter, nur durch die Vermittelung des Amtes des Wortes die wahren Sakramente vorhanden waren, so dass wir sie durch dasselbe

Sacrament, das er uns darbeut und giebt; denn da stehen die hellen dürren Worte: Jesus nahm das Brodt, dankte und brach's und gab's seinen Jüngern und sprach: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Dessgleichen auch den Kelch u. s. w. Bei diesen Worten bleiben wir, auf diesen Worten stehen wir, in diesen Worten wollen wir (ob Gott will) leben und sterben; in diesen Worten stehet die Messe gegründet.“ Vgl. ferner Walch: Bd. 20, S. 442; Bd. 17, S. 2538 (Bericht des Myconius über Luther's Meinung); aus dem gr. Katechismus bei Müller: S. 500f.; Vermischte Predd. Bd. 1, S. 245f.; De Wette: Bd. 4, S. 652; Köstlin: Luther's Theologie Bd. 2, S. 109, 514.

[111]) Gr. Katechismus bei Müller: S. 501. Ebenso äussert sich Luther schon in der Schrift de capt. babylonica: opp. l. v. a. V, S. 54: „sicut impius potest baptisare, id est, verbum promissionis et signum aquae super baptisandum ferre, ita potest et promissionem hujus sacramenti proferre et ministrare vescentibus et simul ipse vesci, sicut Judas traditor in coena Domini“. Dasselbe behauptet er 1525: De Wette: Bd. 2, S. 630f., ferner 1541: „Non est negandum, miracula fieri posse per impios in fide mortua, praesertim si sunt in officio vel coetu ecclesiastico. Sicut sacramentum et verbum (id est vita aeterna), quae superant omnia miracula, etiam per Judam Ischarioth conferuntur“ (opp. l. v. a. IV, S. 455). Vgl. oben S. 120f.; De Wette Bd. 5, S. 777; Köstlin a. a. O.

empfangen haben.[112]) Die Meinung, dass in der päpstlichen Messe wie im Sakrament der Zwinglianer Christi Leib und Blut gar nicht vorhanden sei, werden wir daher wohl als eine Inkonsequenz unseres Theologen betrachten dürfen. Namentlich ist diess mit dem reformirten Abendmahl der Fall, in welchem doch eine Austheilung der Elemente nach der äusseren Ordnung Christi stattfand.[113])

Nehmen wir also unseren Theologen beim Worte, so erscheint jetzt die göttliche Objektivität genau ebenso unbeschränkt und absolut, wie in der reformatorischen Sturm- und Drang-Periode die fromme Subjektivität; und in der That war seine Theorie von vornherein ebenso sehr auf jene, wie auf diese angelegt. Daher haben wir auch in der sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ein reines, objektives Wunder, das hervorgebracht wird, durch ein allmächtiges Wort Christi, vor dem alle Einreden der menschlichen Vernunft verstummen müssen. Bei diesem Wunder ist unser Reformator auch den Schweizern gegenüber trotz aller sonstigen Nachgiebigkeit stehen geblieben.[114]) Be-

[112]) „Sed quid ad hoc dicemus? Papistae baptisant, administrant sacramenta, absolvunt a peccatis, ergo sunt ecclesia. Et negare non possumus, quin nos per ipsorum ministerium, quod ab eis baptisati sumus, venerimus in consortium verae ecclesie. Ad hanc objectionem sic respondere soleo: Sacramenta externa, item verbum potest tradi seu administrari etiam ab impiis. Judas pro sua persona non pertinebat ad ecclesiam, et tamen erat in ministerio ecclesiae, et qui baptisati ab eo sunt, vere sunt baptisati. Idem de Papistis dicamus, qui per se blasphemi sunt et impii, et tamen quando baptisant, communicant, absolvunt (si modo substantialia retinent), valet ministerium ipsorum. Etsi enim blasphemi sunt, ego tamen, qui ministerio eorum utor et credo, non sum blasphemus; sed vere per fidem consequor, quae promissio Dei offert, utcunque impius ille sit, qui promissionem mihi recitat“: opp. exeget. V, S. 103. Vgl. Walch: Bd. 19, S. 1523 f.; Bd. 10, S. 2577 f.

[113]) Walch: Bd. 19, S. 1489 ff.; De Wette: Bd. 5, S. 567; Bd. 20, S. 1381 ff. Vgl. Köstlin: a. a. O. Bd. 2, S. 17, 166 f., 192, 195, 203, 514. Dass hier ein Widerspruch bei Luther vorliegt, scheint Köstlin nicht anzunehmen; doch bemerkt ihn Julius Müller: a. a. O. S. 428 ff.

[114]) Auf dieses Wunder göttlicher Allmacht beruft er sich im Streit mit den Sakraments-Schwärmern von Anfang an. Vgl. aus der Schrift

kanntlich vermittelte sich ihm dasselbe durch die Annahme der operativen und repletiven Allgegenwart Gottes, an welcher Christus, vermöge seiner göttlichen Natur und seines Sitzens zur Rechten des Vaters, unbeschränkten Antheil habe. Als eine durchaus mystische muss nun freilich die weitere Vorstellung gelten, dass kraft der Einheit der Person Christi auch der Leib des lezteren an dieser Allgegenwart Theil hat. Beweist aber diese Ubiquität des Leibes Christi für die Abendmahls-Frage sogar zu viel, weil sie das definitive Dasein des heiligen Leibes und Blutes im Sakrament, auf das es doch Luther schliesslich ankommt, überbietet: so hat er auch hier die Wahl zwischen einem auf der göttlichen Transcendenz oder der göttlichen Immanenz beruhenden Wunder freigelassen. Dass er sich aber der letzteren Aushülfe in den hauptsächlichsten Schriften über unser Sakrament bediente, beweist freilich, dass sie der Eigenthümlichkeit seines Denkens am meisten entsprach, und zeigt uns, wie sich seine schroff supranaturalistische Abendmahls-Theorie mit seinen früheren Ansichten vermittelte.[115]) In Folge dieser Mystik wird indessen seine Ansicht vom Leib Christi eine durchaus unklare. Man darf nicht etwa so ohne weiteres sagen,

wider die himml. Propheten, Walch: Bd. 20, S. 312, 318, 368: „Doct. Carlstadt weiss, dass wir über dem Brod und Wein nicht blasen noch zischen, sondern die göttliche, allmächtige, himmlische Worte sprechen, die Christus im Abendmahl mit seinem heiligen Munde sprach und zu sprechen befahl, ich will schweigen der bösen und sündlosen Pfaffen." Vgl. S. 436f., 918ff., 968, 990ff., 1146ff., 1343, 2214; das Schreiben an die Schweizer: De Wette Bd. 5, S. 85; Vermischte Predd. 1. Aufl. Bd. 4 (Erl. A. Bd. 19) S. 115ff. Köstlin: a. a. O. S. 513. Das Wunder erscheint für Luther in der päpstlichen Vorstellung nicht grösser als in der seinigen: opp. l. v. a. V, S. 33.

[115]) Vgl. oben S. 22. Die in Rede stehende Lehre liegt, wie bekannt, namentlich im gr. Bekenntniss vom Abendmahl vor. Doch kommt Luther schon früher auf sie; vgl. Walch: Bd. 20, S. 921ff., 993, 1001ff., 1010ff., 1177, 1181ff. De Wette: Bd. 5, S. 573. Dass er später die repletive Allgegenwart des Leibes Christi überhaupt aufgegeben hat, bemerkt auch Köstlin: a. a. O. S. 512f. Namentlich ist zu beachten, dass Luther im kurzen Bekenntniss vom Abendmahl ausdrücklich nur bei der definitiven Gegenwart des Leibes und Blutes stehen bleibt (Walch: a. a. O, S. 2209).

wie das häufig geschieht: Luther lasse nur den verklärten Leib des Erlösers gegessen werden. Denn wir sollen doch, meint er, in substantieller Hinsicht, denselben Leib sakramental geniessen, den der Erlöser als menschliche Persönlichkeit an sich trug, und den er auch seinen Jüngern bei der Stiftung des Abendmahls zum Genusse darbot.[116]) Bei dieser verschwommenen Vorstellung lässt sich dann aber auch die Trennung des Inneren und Aeusseren, des Leibes Christi als eines blossen Zeichens und der geistig wirksamen Person des Erlösers, schwer festhalten. Indem nun Luther überall gegen den Satz zu kämpfen hat, dass Christi Fleisch keinen Nutzen bringe, kommt er auch dahin, dem Leibe Christi als einem Geistesleibe eine besondere verklärende Wirksamkeit auf den Leib des Geniessenden zuzuschreiben; die nämlich, dass nun unser Leib der Auferstehung und des ewigen Lebens fähig und theilhaftig werde. Und hiernach müsste also auch der äusserliche sakramentale Genuss für die Gottlosen eine entsprechende vernichtende Wirkung Christi in sich enthalten.[117]) Hat freilich der Reformator mit dem Zurücktreten seiner pantheistisch-mystischen Erklärung des eucharistischen Wunders jene Ansicht wieder aufgegeben, so hat er doch später auch die bloss symbolische Bedeutung des Leibes Christi in

[116]) Walch: Bd. 20, S. 1013, 1035, 1040, 1048, 1162, 1173 ff. Wenn Luther zugesteht, dass der Leib Christi nicht in derselben Weise im Abendmahl sei, als da er auf Erden wandelte, so heisst das nicht etwa, dass er in verminderter Leiblichkeit sakramental vorhanden sei. Es soll doch „sein rechter natürlicher Leib“ (Bd. 20, S. 2212) oder „der wahre, natürliche und wesentliche Leib Christi“ im Abendmahl gegessen werden (Bd. 17, S. 2538).

[117]) Vgl. Walch: Bd. 20 S. 1046, 1054 ff. Für diese Frucht des Genusses von Leib und Blut Christi beruft er sich auf Irenaeus: S. 1075 f. Einen den Leib Christi zerstückelnden Genuss leugnet er hier freilich noch (S. 1091), den er doch im Jahre 1534 annimmt, in einer bekannten Instruktion an Melanchthon (Walch: Bd. 17, S. 2489 f., De Wette: Bd. 5, S. 572). Man sieht, wie er im theologischen Streite auch über die mystische Grundlage hinausging. Doch kehrt er zuletzt zu der einfacheren Ansicht zurück: Walch: Bd. 20, 2200 ff.; vgl. oben S. 462.

den Schatten gestellt. Schon der Katechismus lässt hierin die wünschenswerthe Deutlichkeit vermissen.[118])

Wie es nun der wahren religiösen Mystik eigen ist, das Absolute unvermittelt gegenwärtig zu haben, sei es in unmittelbarer Anschauung, sei es in schlechthiniger Empfindung, so reflektirt sie dabei niemals auf den Unterschied des Objektiven und Subjektiven. Wo diese Reflexion aber eintritt, da ist der mystische Zauber bereits gelöst. Ehren wir nun auch Luther's Mystik in seiner religiösen Erhebung des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi: so drängt sich doch ein anderer Maasstab auf, sobald wir es mit den theologischen und scholastischen Begriffen zu thun haben, mit denen er im Sakraments-Streite das Verhältniss des Aeusseren und Inneren wissenschaftlich erläuterte und feststellte. In dieser Beziehung war aber seine Ergänzung und Klärung mystischer Voraussetzungen weit weniger glücklich, als da, wo er die einer lebendigen, religiösen Sittlichkeit schon innerlich verwandte subjektive Mystik im Geiste einer neuen Zeit und mit reformatorischem Erfolge ethisch und praktisch verwerthete. Denn in der Vertheidigung jener gegenständlichen Mystik liess er sich auf die Erörterung von Fragen ein, denen seine Theologie nicht gewachsen war. Aus der Rüstkammer metaphysischer, nicht ethischer Anschauungen

[118]) Vgl. Julius Müller: a. a. O. S. 416ff.; Heppe; a. a. O. S. 139. Dass der Katechismus indessen in diesem Punkte nicht klar ist, sieht man aus der verschiedenen Art, wie obige Theologen ihn hier beurtheilen. Im gr. Katechismus sagt Luther z. B. „denn darum heisset er (Gott) mich essen und trinken, dass es mein sei und mir nütze, als ein gewiss Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück“. So werden denn auch im Folgenden Leib und Blut Christi mehrmals als ein Heils-Schatz bezeichnet, wie es auch heisst: „Nun kann ja Christus Leib nicht ein unfruchtbar vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze“ (bei Müller a. a. O. S. 502f.). Aus Luther's späteren Predigten ist bis jetzt nur eine Erwähnung der Wirksamkeit des sakramentalen Leibes und Blutes Christi auf unseren Leib beigebracht; vgl. Köstlin: Bd. 2, S. 516f.; dazu aber Walch: Bd. 8, S. 1366.

musste er jetzt seine Waffen holen, mit denen er jedoch den nüchternen und gesunden Verstand Zwingli's und seiner Freunde nicht zu überwinden im Stande war. Man kann ja zugeben, dass der kritische und realistische Standpunkt der letzteren eine Einseitigkeit, eine religiöse Beschränktheit an sich trug, gegen welche der spekulative Tiefsinn unseres Reformators sich mit Recht gesträubt hat. Allein man muss dessen ungeachtet eingestehen, dass bei letzterem gerade das, was hier über die Wahrheit persönlich unmittelbarer Empfindung und Hingabe an das Göttliche hinausging, etwas durchaus unfertiges und unklares geblieben ist. Als er seine Unterscheidung des sakramentalen Zeichens und des Heils-Objektes aufstellte, überwog noch die ethisch-innerliche Auffassung im Verhältniss zum Werthlegen auf die absolute Objektivität des Göttlichen. Und wenn er Leib und Blut Christi damals noch im sakramentalen Zeichen vorhanden dachte, so war das nach seinem eigenen Geständnisse die für die Sache selbst und seine religiöse Ethik überhaupt unwesentliche Herübernahme einer traditionellen Vorstellung.[119]) Seinem späteren Standpunkte entsprach es dagegen, die schlechthin objektive Wahrheit von dem persönlichen Zustand der Feiernden unabhängig zu machen. Wie hätte auch das Sakrament als eine allgemeine und direkt göttliche Ordnung bestehen können, wenn der Glaube des Empfangenden ein konstitutiver Faktor desselben geblieben wäre? Und wie konnte der letztere ein solcher bleiben, da unser Theologe den vollendeten Gläubigen, der davor geschützt war, im nächsten Augenblick den Gnadenstand und den H. Geist wiederum zu verlieren, nirgends mehr deutlich zu erblicken im Stande war? Musste er daher ohne Frage den Gläubigen und Ungläubigen

[119]) Vgl. De Wette: Bd. 2, 576 ff. Im Jahre 1520 verlangt er nicht nur im allgemeinen eine Unterscheidung des Leibes Christi und des Sakramentes, sondern sagt auch von beiden: quae sic differunt, ut nec oriens et occidens tanto distinguantur": opp. l. v. a. IV, S. 151; vgl. Walch: Bd. 19, S. 569.

dieselbe Sache gegenüberstellen, so konnte er jetzt auch das Zeichen nur rein gegenständlich behandeln. Wie jedoch das Verhältniss von Zeichen und Sache zu bestimmen sei, liess sich dann allein aus der Auffassung der göttlichen Institution, nicht auf Grund innerer und sittlicher Erfahrung entscheiden. Für die soteriologische Bedeutung der Feier ist diese Bestimmung aber im ganzen gleichgültig, sofern man nämlich bei dem in den Einsetzungsworten bestimmten Zweck des Sakramentes stehen bleibt; wie denn auch Luther sogar gegen die Transsubstantiation kein dogmatisch-principielles Bedenken geäussert hat.[120]) Hat aber Gott auch das Zeichen bestimmt, so kann die Reflexion auf die Unterscheidung des letzteren von dem Heils-Objekt in religiös-praktischer Hinsicht nur stören. Und schwerlich haben die orthodox-lutherischen Gemeinden jemals in dem Leibe und Blute Christi nur ein Zeichen der Sündenvergebung gesehen, und nicht vielmehr einen integrirenden Bestandtheil der Heilsgabe selbst.[121])

[120]) Vgl. De Wette: Bd. 5, S. 568. Diese Koncession, die er hier der Transsubstantiation macht, erregte allerdings Melanchthon's grösstes Bedenken; vgl. Corp. Ref. V, S. 208 (bei Diestelmann: a. a. O. S. 109). Uebrigens hat L. anfänglich eine ethisch gereinigte und, wie Dorner meint, der Zwinglischen Abendmahlslehre näher denn je stehende Auffassung unseres Sakramentes gerade mit der Anerkennung der Transsubstantiation zu vereinigen gewusst. Vgl. nämlich den Sermon „von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Brüderschaften"; und dazu Dorner: a. a. O. S. 146ff. Ja von Anfang an liess er die Ansicht über die Transsubstantiation frei: De capt. bab. opp. l. v. a. V, S. 30. Und später verzichtet er in dieser Beziehung auf dogmatische Erklärungen überhaupt, indem er daran erinnert, dass die Scholastiker sogar an dem Begriffe „transsubstantiatio" gedeutelt und denselben daher verdorben hätten: De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 283ff.; vgl. Bd. 5, S. 361ff. Es ist auch bezeichnend, dass er nicht wegen der Transsubstantiation gegen das katholische Frohnleichnamsfest eifert, sondern wegen der Ausstellung des verstümmelten Sakramentes, wodurch die Herrschaft der Priester über die Laien und die römische Leugnung der Gleichheit aller Christen symbolisirt werde. Vgl. eine in der 2. Aufl. der Erl. Ausg. veröffentlichte Predigt: Bd. 13, S. 25ff.

[121]) Dass die ganze Vorstellung eines unsichtbaren Zeichens, von der Luther ausgeht, etwas befremdliches und schwer durchzuführendes hat,

Unser Theologe aber lässt uns wenigstens darüber nicht im Zweifel, dass hier Alles auf einem göttlichen Befehl ruht, dem wir uns unbedingt zu unterwerfen haben, und dass wir es der göttlichen Willkühr schlechthin überlassen müssen, an welche von uns zu erfüllenden Bedingungen er die persönliche Mittheilung seiner versöhnenden Gnade knüpfen will.[122])

Ist diese Bedingung nun ein gewisses Thun, ohne welches unsere Rechtfertigung und Versöhnung nicht erlangt oder befestigt werden kann, und handelt es sich um ein äusserliches und scheinbar geringfügiges Werk, so braucht es, wenn wir es als gesetzliche Forderung für sich in das Auge fassen, nicht weniger lästig und, als Akt des Gehorsams, nicht weniger verdienstlich zu sein, als irgend ein anderes. Man wird aber namentlich nicht übersehen können, dass sich gerade die Anerkennung des sakramentalen Wunders als eine besondere Aufgabe von dem

darauf macht Dorner mit gutem Grunde aufmerksam. Vgl. Dorner a. a. O. S. 149 und dazu Luther's eigene Ausführungen: Walch: Bd. 20, S. 1059 f.

[122]) Vgl. Walch: Bd. 16, S. 2813 (aus der Schrift von den Conciliis und Kirchen). Hier führt L. als ein untrügliches Zeichen der wahren Kirche das von Gott gestiftete Sakrament an. Und indem er uns zum Gehorsam gegen die göttliche Stiftung ermahnt, fügt er hinzu: „Summa, wenn dich Gott hiesse einen Strohhalm aufheben, oder eine Feder reissen, mit solchem Gebot, Befehl und Verheissung, dass du dadurch solltest aller Sünde Vergebung, seine Gnade und ewiges Leben haben? solltest Du das nicht mit allen Freuden aus Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohhalm und Feder höher Heiligthum halten, und Dir lassen lieber sein, weder Himmel und Erden ist? Denn wie geringe der Strohhalm oder Feder ist, dennoch kriegst Du dadurch solch Gut, das Dir weder Himmel noch Erde, ja alle Engel nicht geben können. Warum sind wir so schändliche Leute, dass wir der Taufe, Wasser, Brod und Wein, das ist Christi Leib und Blut, mündlichem Wort, eines Menschen Hände Auflegen zur Vergebung, nicht auch so hoch Heiligthum halten würden, so doch in denselben, wie wir hören und wissen, Gott will selber wirken, und soll sein Wasser, Wort, Hand, Brod und Wein sein, dadurch er Dich wolle heiligen und seligen in Christo, der uns solches erworben und den Heiligen Geist vom Vater zu solchem Werk gegeben hat?“ Vgl. den ganzen Abschnitt Walch: a. a. O. S. 2811 ff.

gläubigen Vertrauen auf das Evangelium selbst und auf die vollkommene Güte und Wahrhaftigkeit Gottes trennen lässt. Erschien uns freilich das letztere auch als ein Auktoritäts-Glaube, so setzte sich dieser doch entweder unmittelbar in die entsprechende eigene Empfindung und Erfahrung um, oder er erwartete wenigstens innerlich die ethische Durchführung der göttlichen Verheissungen und Gedanken. Dagegen handelt es sich hier nach Luther's eigenem Geständniss um ein dogmatisches Werk, welches in der That für alle Freunde der Forschung ein opus operatum ist und bleibt, ein unethischer sacrificio dell' intelletto, da hier von keinem „credo, ut intelligam" die Rede ist und sein soll. In ethischer Hinsicht hat sich doch Luther niemals so schroff den Ansprüchen des natürlichen Bewusstseins und der menschlichen Subjektivität entgegengestellt. Zu beachten bleibt dabei besonders, dass ihm dieser Glaube zwar keineswegs das Fundament unseres Heiles ist, derselbe sich aber in diesem Falle so wenig von der Benutzung des Sakramentes selbst trennt, dass er im Zusammenhang mit der auf ihn sich gründenden Feier des letzteren als eine unbedingte Verpflichtung für jeden Christen erscheint. Denn Luther behauptet, dass ohne den Genuss des Sakramentes das Leben des Glaubens und der Wiedergeburt weder erhalten noch gestärkt werden könne. So ist es, wie wir z. B. im Katechismus hören, für den Christen ganz unerlässlich, das Abendmahl im lutherischen Sinne und Geiste zu feiern. „Also siehestu", heisst es dort, „dass nicht also Freiheit gelassen ist, als möge man's (das Sakrament) verachten. Denn das heiss ich verachten, wenn man so lange Zeit hingehet und sonst kein Hinderniss hat und doch sein nimmer begehrt. Willt du solche Freiheit haben, so habe ebenso mehr Freiheit, dass du kein Christen seist, und nicht glauben noch beten dürfest, denn das ist ebensowohl Christus Gebot als jenes. Willt du aber ein Christen sein, so musst du je zuweilen diesem Gebot genug thun und gehorchen".[123])

[123]) Gr. Katechismus bei Müller a. a. O. S. 506.

Dass unserem Theologen hier ein göttliches Gebot vorliegt, erkennt man ferner daraus, dass er vor allem die Auktorität der H. Schrift herbeizieht, welche uns zum Tische des Herrn treibe. Wie sie uns als göttliche Offenbarung von unserer Sünde überzeugt, so weist sie uns auch nach Luther's Meinung zum Sakrament als zu einem göttlichen Hülfsmittel gegen die Sünde. Befriedigt ist er nun freilich selbst nicht von dieser Auffassung. Er bemüht sich wenigstens, jeden Gedanken eines äusseren Zwanges von ihr abzuwehren; und indem er neben dem Befehl der Schrift noch die Reizung und Ermahnung durch andere Menschen erwähnt, sucht er beides dahin zu wenden, dass sich der Christ zuletzt doch so viel als möglich aus eigenem freien Ermessen zum Genuss des Sakramentes bestimmen soll. Und zwar setzt er diese Freiheit bei denen unbedingt voraus, „welche rechte Christen sind und das Sakrament theuer und werth halten"; während freilich „die Einfältigen und Schwachen" getrieben werden sollen.[124])

Deuten alle diese Vorstellungen aber dahin, dass der äussere Genuss des Leibes und Blutes Christi als eine religiöse Forderung geltend gemacht werden soll, so wird diess noch auf merkwürdige Weise durch einen Ausspruch in dem grossen Bekenntniss vom Abendmahl bestätigt. So sehr sich, heisst es hier, der Glaube auf das N. Testament oder das Evangelium stütze, ebenso müsse derselbe die göttliche Institution des Abendmahls annehmen und benutzen. Daher ihm jetzt in letzterem Testament und Sakrament als gleichberechtigte Theile unlöslich zusammenhängen.[125]) So hebt die damalige

[124]) Vgl. bei Müller a. a. O. S. 504 ff.

[125]) Vgl. Walch: Bd. 20, S. 1344 f.: „Ist nun das Neue Testament im Abendmahl, so muss Vergebung der Sünden, Geist, Gnade, Leben und alle Seligkeit drinnen sein. Und solches alles ist ins Wort gefasset; denn wer wollte wissen; was im Abendmahl wäre, wo es die Worte nicht verkündigten. Darum siehe welch ein schön, gross, wunderlich Ding es ist, wie es alles in einander hanget, und ein sacramentlich Wesen ist. Die Worte sind das erste; denn ohne die Worte wäre der Becher und Brod nichts. Weiter

Betonung des objektiv Göttlichen auch die Unterschiede des Höheren und Niederen, der Gnade und des Gnadenmittels auf und tilgt hier alle Gliederung und Entwickelung in der objektiven Wahrheit, wie wir das in derselben Weise in der Auffassung des inneren Lebens gesehen haben. Fehlte diesem das regelnde Gesetz, so tritt hier ein nacktes Gebot auf, das in demselben Maasse ohne Beziehung auf das innere Leben und ethisch unfruchtbar ist. Als er den Schwärmern gegenüber nicht bloss menschliche, sondern auch göttliche äussere Ordnungen im absoluten Sinne geltend machte, da boten sich ihm die Sakramente in fast untrennbarer Einheit mit dem Evangelium als solche Institutionen dar.[126] Und je deutlicher dieselben in ihrer her-

ohne Brod und Becher wäre der Leib und Blut nichts. Ohne Leib und Blut Christi wäre das Neue Testament nicht da. Ohne das Neue Testament wäre Vergebung der Sünden nicht da. Ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da. So fassen die Worte erstlich das Brod und Becher im Sacrament. Brod und Becher fassen den Leib und das Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das Neue Testament. Das Neue Testament fasset Vergebung der Sünden. Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit. Siehe, das alles reichen und geben uns die Worte des Abendmahls, und wir fassens mit dem Glauben; sollte nun der Teufel nicht solchem Abendmahl Feind sein, und Schwärmer dawider aufwecken? Weil nun solches alles ein sacramentlich Wesen ist, kann man wohl und recht von einem jeglichen Stück sagen, als vom Becher: das ist Christus Blut, das ist das Neue Testament, das ist Vergebung der Sünden, das ist Leben und Seligkeit. Gleich wie ich auf den Menschen Christum zeige und sage: das ist Gott, das ist die Wahrheit, das Leben, Seligkeit, Weisheit". Hierbei handelt es sich aber um keine bloss formelle Synekdoche, sondern um einen absolut realen Zusammenhang; vgl. a. a. O. S. 1334. Schon 1526 setzt er übrigens das sakramentale Dasein von Leib und Blut Christi als „objectum fidei", ohne letzteren Glauben von dem rechtfertigenden Glauben zu unterscheiden: Walch: a. a. O. S. 915.

[126]) Vgl. aus der Schrift wider die himmlischen Propheten bei Walch: Bd. 20, S. 271: „So nun Gott sein heiliges Evangelium hat aus lassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äusserlich; das andere mal innerlich. Aeusserlich handelt er mit uns durch mündliche Worte des Evangelii und durch die leiblichen Zeichen,

kömmlichen Form die Natur gesetzlicher Einrichtungen an sich trugen, desto mehr konnten gerade sie als unerlässliche Stützen und Säulen einer direkt göttlichen Heils-Anstalt erscheinen.

Dem zufolge reihte er nun die Abendmahls-Theorie so eng in den Zusammenhang christlicher Dogmen ein, dass sie nicht aufgegeben werden konnte, ohne das ganze System zu zerstören und alle Artikel des christlichen Glaubens über den Haufen zu werfen. Betrachtet er also die göttlich-geoffenbarte Wahrheit als eine Vielheit gegebener Dogmen, so hat sich dieser auch der Gläubige in allen Theilen unterzuordnen. „Darum", sagt Luther im kurzen Bekenntniss vom Abendmahl, „heisst's rund und rein, ganz und alles gegläubt, oder nichts gegläubt. Der Heilige Geist lässt sich nicht trennen, noch theilen, dass er ein Stück sollte wahrhaftig, das andere falsch lehren oder gläuben lassen. Ohn wo Schwache sind, die bereit sind, sich unterrichten zu lassen, und nicht halsstarriglich zu widersprechen. Sonst, wo das sollte gelten, dass einem jeden ohne Schaden sein müsste, so er einen Artikel möchte leugnen, weil er die anderen alle für recht hielte, (wie wol im Grunde solches unmöglich ist), so würde kein Ketzer nimmermehr verdammt werden, würde auch kein Ketzer sein können auf Erden. Denn alle Ketzer sind dieser Art, dass sie erstlich allein an einem Artikel anfahen, darnach müssen sie alle hernach und allesammt verleugnet sein: gleich wie der Ring, so er eine Borsten oder Ritz krigt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an einem Orte berstet,

als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben sammt andern Gaben. Aber das alles der Maassen und der Ordnung, dass die äusserlichen Stücke sollen und müssen vorgehen, und die innerlichen hernach und durch die äusserlichen kommen, also dass er's beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben, ohne durch die äusserlichen Stücke; denn er will niemanden den Geist noch Glauben geben ohne durch das äusserliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat". Diese Worte beziehen sich freilich noch weit mehr auf die Taufe als auf die Eucharistie.

klingt sie auch nichts mehr, und ist ganz untüchtig". Und rein von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet er die streitige Frage vom Nachtmahls-Zeichen, so dass er denjenigen, die ihm in diesem einen Artikel der H. Schrift nicht gerecht zu werden scheinen, den christlichen Glauben überhaupt abspricht.[127]) An keinem Punkte der Theologie Luther's erkennen wir so deutlich wie hier, dass seine Beziehung des subjektiven Glaubens auf die dem absoluten Worte Gottes völlig gleich gestellte Heilige Schrift sogar den schriftkundigen Theologen zu persönlicher Ueberhebung über das allgemeine Urtheil veranlassen kann.[128]) Denn mag auch unser Reformator darin Recht gehabt haben, dass die ihm entgegenstehenden Ansichten der Schweizer keineswegs bloss auf dem Studium der H. Schrift beruhten, so ist damit seine aufrichtigere Unterwerfung unter die Schrift auch noch nicht bewiesen.[129]) Und so wird ja heutzutage nur noch in unwissenschaftlichem Partei-Interesse behauptet, dass seine Erklärung der biblischen Abendmahls-Worte dem einfachen und natürlichen Sinne der letzteren entspreche, dass er also in dieser Erklärung von dem Einflusse der überlieferten Dogmatik frei gewesen wäre. Durch den Umstand aber, dass er sich dieser Abhängigkeit nicht bewusst war, lässt sich ebenso sehr eine Vertheidigung als eine Anklage seines Verfahrens begründen.

Nun bleibt es aber doch höchst charakteristisch, dass die hier zu Tage tretende gesetzliche Schroffheit Luther's, welche uns in dieser Beziehung den Streit um den freien Willen vergegenwärtigt,[130]) sich weit ausgebildeter in dogmatischer als

[127]) Walch: Bd. 20, S. 2217ff.; vgl. Vermischte Predigten, Bd. 2, S. 362ff.

[128]) Vgl. oben S. 188ff.

[129]) Vgl. Walch: Bd. 20, S. 331f., 995ff.

[130]) Luther's dogmatischer Kampf mit den Schweizern löste auch den Streit mit Erasmus ab. Im Jahre 1525 war jener noch Zuschauer des Meinungs-Austausches zwischen Zwingli und Oecolampadius einerseits und Bugenhagen und den Verfassern des schwäbischen Syngrammas andererseits.

in religiös-praktischer Hinsicht zeigt. In den Anfängen der Reformation kann er nicht eindringlich genug den freien Gebrauch des Sakramentes hervorheben. Durch kein Gesetz sollen wir uns zum Altar treiben lassen, auch der jährliche österliche Genuss wird jedem anheimgestellt.[131]) In einer Predigt vom Jahre 1521 warnt er ganz besonders davor, aus Gewohnheit oder auf das Gebot der Kirche hin zum Abendmahl zu kommen; wobei er darauf aufmerksam macht, dass es kein Unglück sei, wenn nach diesen Grundsätzen die Zahl der Feiernden abnähme.[132]) Von der Wartburg aus schreibt er in demselben Jahre: „Es sollen alle Sacramente frei sein Jedermann. Wer nit tauft will sein, der lass anstehen. Wer nit will das Sacrament empfangen, hat sein wohl Macht. Also wer nit beichten will, hat sein auch Macht für Gott.[133])" Und schon vorher hatte er es in der Schrift von dem babylonischen Gefängniss als römischen Irrthum bezeichnet, dass man aus dem Sakrament ein Gebot und eine Institution, aus dem gläubigen Empfangen aber ein Werk gemacht habe; wie er ja dort überhaupt das sakra-

Als er aber damals gebeten wurde, neutral zu bleiben und die Gläubigen von dem Kampfe fern zu halten, erklärte er bereits, dass diess nicht möglich sei, da es sich um absolut göttliche oder teuflische Wahrheit handele: „Summa alterutros oportet esse Satanae ministros, vel ipsos vel nos: ideo hic nulli consilio ant medio locus, confiteri oportet alterutram partem, quod credit" De Wette: Bd. 3, S. 44f., vgl. S. 41f.).

[131]) Vgl. die Concio de confess. et Sacr. eucharistiae: opp. l. v. a. III, S. 419f.; De Wette: Bd. 2, S. 145 (aus d. Jahre 1521); Walch: Bd. 19, S. 1301f.; Bd. 20, S. 50, 126.

[132]) Vermischte Predigten, Bd. 1, S. 242ff. Ganz anders sprach er sich noch 1518 aus; denn damals liess er den Gehorsam gegen die Kirche oder die Anlehnung an den Glauben anderer noch als genügenden Grund für den Abendmahls-Genuss gelten: a. a. O. S. 29f.

[133]) Aus der Schrift: „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten": Walch: Bd. 19, S. 1044f. (Erl. A. Bd. 27, S. 343f.). Vgl. Walch a. a. O. S. 1059ff., 1066f. Luther verwirft hier auch die Versagung des kirchl. Begräbnisses dem, der nicht einmal im Jahre beichtet. Vgl. auch Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. 12, S. 195f. und daraus: „die Verdammniss folget keiner Sünde nach ohn' allein dem Unglauben".

mentale Zeichen dem Worte des Evangeliums durchaus unterordnete.[134]) Wie überhaupt, so wollte er ferner auch in der praktischen Verwendung seiner Sakramentslehre zunächst die persönliche Freiheit und die Nachsicht gegen die Schwachen gelten lassen. Er kann also die Benutzung des Abendmahls nicht für etwas dem Glauben ebenbürtiges gehalten haben. „Wir sind nicht davon Christen", sagt er daher im Jahre 1522, „dass wir das Sakrament angreifen oder nicht; sondern darum, dass wir glauben und lieben".[135]) Er geht dann freilich weiter, indem er in der sakramentalen Uebung eine von Gott gebotene praktische Ergänzung der reinen Lehre sieht. Und demgemäss, als Forderung unter der Voraussetzung des inneren Glaubens betrachtet, erscheint ihm diese Feier nun als ein auf letzterem ruhendes Handeln, d. h. als eine thatsächliche Predigt oder ein freiwilliges Bekenntniss, und nur in geringerem Maasse wie ein Empfangen zur Mehrung des Glaubens.[136]) So handelte es sich aber auch bei dieser Gesetzeserfüllung zunächst nur

[134]) De capt. babyl.: opp. l. v. a. V, S. 28f., 41ff. Hier wird das Abendmahl noch gar nicht als praeceptum Christi betrachtet. Christus habe weder eine noch beide Gestalten vorgeschrieben. Vgl. oben S. 432f.

[135]) De Wette: Bd. 2, S. 155, vgl. oben S. 161, 180, 209f.

[136]) „Solche Lehre zu treiben und zu üben unter den Christen, hat er (Gott) eingesetzt, dass sie zusammenkommen und zwo Ceremonien halten, das ist die Taufe und das Sacrament seines Leibes und Bluts; wie das offenbar genug ist in den Evangelien und Episteln St. Pauli, darinnen nicht allein solche Lehre, Glauben und Gnade empfangen und täglich gemehret werden, sondern auch damit öffentlich als mit der That vor der Welt bekannt werde, wer ein Christ sei oder nicht, und ob er solche Lehre auch wolle frei unverzagt bekennen, Gott zum Lobe und dem Nächsten zum tröstlichen Exempel, wie er dann selbst sagt: Solches thut zu meinem Gedächtniss (1. Cor. 11, 24, 25). Welches ist nichts anders, denn öffentlich sein gedenken, bekennen, loben und danken" . . . „Das sind die Stück alle, die wir gegen Gott thun sollen, nämlich sein Wort predigen und glauben und das Sacrament zum Wahrzeichen und Bekenntniss empfahen. Daraus folget denn das Kreuze" u. s. w. (De Wette: Bd. 2, S. 342f.).

um unser Verhältniss zum Nächsten, also mehr um die Liebe, als um den Glauben; und in dieser Weise konnte er, ohne sich wesentlich zu widersprechen, das Sakrament als ein nothwendiges Werk betrachten.[137]) Diese dogmatisch freiere Auffassung der Verpflichtung zum Abendmahl bricht nun selbst da nicht ab, wo Luther in den Kampf um das reale Dasein des Leibes und Blutes Christi eintritt. Indem er die Christen zu Srassburg in dieser Beziehung belehrt, sagt er doch: „Ein jeglicher sehe nur auf die stracke Bahn, was Gesetz, Evangelium, Glaube, Christus Reich, christliche Freiheit, Liebe, Geduld, Menschengesetz und dergleichen sei, daran haben wir genug zu lernen ewiglich. Ob du dieweil nit Bilder brichst, thust du darum keine Sünde; ja ob du gleich nit zum Sakrament gehst, kannst du dennoch durch's Wort und Glauben selig werden.[138]) In der Schrift wider die himmlischen Propheten gestattet er denen, welche sich zu dem geforderten Glauben an das Sakrament nicht zu erheben vermögen, sich desselben getrost zu enthalten: „Du bist nicht verdammt", fügt er hinzu, „ob du ohne das Sacrament bleibst". Aehnlich äussert er sich noch 1526;[139]) und hat er auch später die Verpflichtung zum sakramentalen Genuss verschärft, so ist ihm dieser doch niemals als absolute Bedingung der Seligkeit erschienen, indem er sich des ursprünglich so scharf betonten Vorranges des Wortes vor dem Sakramente immer wieder erinnerte.[140]) Dem entsprechen auch seine sonstigen praktischen Vorschriften, welche sich auf das letztere beziehen.

[137]) Vgl. über dieses Verhältniss von Glaube und Liebe in Bezug auf die Schatzung der kirchlichen Handlungen aus derselben Zeit: De Wette: Bd. 2, S. 416ff. und oben S. 206f., 210ff., 251ff.

[138]) Vgl. De Wette: Bd. 2, S. 579.

[139]) Walch: Bd. 20, S. 270ff., 916. So eifert er auch 1525 noch gegen den Zwang eines jährlichen Empfangens des Nachtmahls am Osterfest, wobei er auch das Wort über das Sakrament erhebt (Walch: Bd. 10, S. 2661f.).

[140]) So sagt er im Jahre 1543: „In necessitate Sacramento carere potest homo, sed non verbo (De Wette: Bd. 5, S. 547).

So billigt er es, wenn man von den Christen nicht mehr verlangt, als dass sie einmal im Jahre der Abendmahlsfeier zum Beweise ihres Glaubens beiwohnen. So entbindet er den bei dem Sakramente fungirenden Geistlichen von der Verpflichtung, an dem Genusse theilzunehmen.[141]) Man beachte auch seine Verwerfung der Krankenkommunion und der Feier des Sakramentes im Moment des Sterbens, wogegen er ein drei- oder viermaliges Kommuniciren im Jahre als die einzuhaltende und für Tod und Leben ausreichende Regel hinstellt.[142]) Eine Beschränkung der Nothwendigkeit dieses Aktes liegt endlich auch in der Untersagung der Haus-Kommunion. Gottes Wort soll und muss im Hause getrieben werden, nicht aber sei dort die Eucharistie zu begehen.[143])

Diese praktischen Festsetzungen weisen aber, wie wir mit Zuversicht behaupten, einen nicht unwichtigen Widerspruch gegen die mit solcher Anstrengung erkämpfte Dogmatik auf, welche uns in der oben geschilderten Weise den Glauben an das Vorhandensein von Leib und Blut Christi im Abendmahl vorschreibt. Wendet man diese dogmatische Anschauung folgerichtig auf das Leben an, so könnte aus ihr nur der Schluss gezogen werden, dass die Christen so häufig als möglich zum Altar zu treten haben, um jene das höchste Heil auf die allerrealste Weise mittheilende Gabe in Empfang zu nehmen. Allein

[141]) De Wette: Bd. 5, S. 379, 748. Vgl. was Luther in dieser Hinsicht über seine eigenen Erfahrungen mittheilt: Walch: Bd. 10, S. 2702f.

[142]) De Wette: Bd. 5, S. 226ff. Wer im Leben das Abendmahl nicht benutzt hat, der soll es auch sterbend nicht empfangen: a. a. O. S. 668. Ausnahmsweise und vorübergehend gestattet er allerdings bei anderen Gelegenheiten die Krankenkommunion: a. a. O. S. 233; oder er billigt sie als Fortsetzung der öffentlichen Feier: Walch: Bd. 16, S. 1195, 1197.

[143]) De Wette: Bd. 4, S. 675, B. 5, S. 38f. Es steht damit nicht im Widerspruch, wenn Luther gestattet, dass die Evangelischen in einer katholischen Stadt das Abendmahl auch in den Häusern nehmen. Auch das aber erlaubt er nur zur Noth und zögernd: De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 144.

der Reformator räth uns nicht einmal einen sonntäglichen Sakraments-Genuss an. Vielmehr deutet er durch seine äusserst mässigen Forderungen immer wieder darauf hin, dass der äussere Akt als solcher für den einzelnen Gläubigen einen mehr symbolischen als realen Werth hat, und dass zwischen einer als absolute Wahrheit vertheidigten dogmatischen These und deren praktisch-religiöser Bedeutung noch ein grosser Unterschied sein kann. Dazu kommt nun endlich, dass die Art, wie er jene ermässigten Verpflichtungen zum Genuss des Abendmahls begründet, nicht so sehr das persönliche Glaubensleben betrifft, welches in unserer unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen entsteht oder wächst, als unser Verhältniss zur kirchlichen Gemeinschaft. Daher spricht er hier nur von einer äusseren Verpflichtung zum Bekenntniss unseres Glaubens. Und mehr kann auch keine kirchliche Gemeinschaft von uns fordern. Den Glauben könnte der Einzelne eher von der Kirche, als diese von letzterem verlangen. Nach Luther's Grundsätzen aber liegt im Glauben immer nur eine Verpflichtung gegen Gott und die Wahrheit selbst vor. Und so bleibt ihm auch die Stellung desselben zum Abendmahl eine innerlich freie und individuelle, so dass die eigentlich religiöse Bedeutung des letzteren über jede kirchliche Einrichtung hinaus greift, Dieser Anschauung scheint allerdings der Katechismus zu widersprechen, welcher verlangt, dass die Christen das Sakrament „ofte" empfangen sollen und dass man die Schwachen zu diesem Genuss treiben müsse. Indessen ist einerseits jene Zeitbestimmung nur solchen vorgehalten, welche „ein Jahr, zwei oder drei oder länger" dem Nachtmahl aus dem Wege gegangen sind, und andererseits soll eine derartige Einwirkung auf die Schwachen doch, wie wir wissen, kein Zwang sein und nur in derselben Weise verstanden und geübt werden, wie wir den Nächsten auch zum Glauben, zur Liebe und zur Geduld täglich zu ermahnen haben. [144]) Und dem ist noch hinzuzufügen, dass Luther es sonst gerade

[144]) Vgl. bei Müller: Symb. Bücher, S. 504.

den Schwachen freistellt, sich des Nachtmahls zu enthalten.[145]) Die kirchlich-gesetzliche Auffassung unseres Sakramentes betrifft mithin immer nur eine und zwar die äussere Seite seiner Feier. Der darin geforderte Bekenntnissakt, der allerdings von dem Abendmahl weit häufiger und bestimmter ausgesagt wird, als von der Taufe,[146]) ist für das innerste Heilsleben des gläubigen Individuums mehr oder weniger zufällig, so dass man hiernach sagen könnte, dass Luther, obschon im Widerspruch mit sich selbst, weit mehr den Glauben an das Dasein, als den Genuss von Leib und Blut Christi für religiös wesentlich gehalten hat.[147])

Demnach bestreiten wir nun keineswegs, dass er unser Sakrament auch als eine der Kirche zugehörige Handlung betrachtet; wie er es ja häufig genug ausspricht, dass es von der Gemeinde gefeiert werden müsse;[148]) wir behaupten aber zugleich, dass diese kirchliche Bedeutung neben jener tieferen und specifisch religiösen hergeht, wonach es uns direkt von Gott die Sünden-Vergebung vermittelt und darstellt. Wie hätte er sonst die

[145]) Vgl. oben S. 479f.

[146]) Vgl. ausser den hierzu angeführten Stellen noch: Opp. lat. v. a. VII, S. 14; Walch: Bd. 10, S. 2766; Bd. 11, S. 847, 837; Bd. 19, S. 1491f.; De Wette: Bd. 4, S. 160: „Nemo debet hoc sacramentum occulte, seorsim accipere ac porrigere. Nam Christus instituit hoc sacramentum in publicum ministerium, ut ejus in eo fiat memoria docendo et confitendo.“ Vgl. ferner: a. a. O. S. 270, 596, 674; Walch: Bd. 13, S. 656, 661f.; Bd. 16, S. 2789. Ueberhaupt schliesst die Auffassung der Eucharistie als eines Dankopfers dieses Bekenntniss ein: vgl. die eingehende Ausführung dieses Gedankenzusammenhanges in der Schrift vom Jahre 1530 „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi“: Walch: Bd. 10, S. 2675ff.

[147]) Vgl. z. B. Vermischte Predd. Bd. 2, S. 44; De Wette: Bd. 2, S. 444, wo L. von dem Anbeten des Sakramentes spricht. Er will diese praktische Frage offen lassen, insofern das Aeussere gleichgültig sei, und es nur auf den Glauben an das Dasein von Fleisch und Blut Christi ankomme: „Das äusserlich Anbeten mit Mund und Knie beugen ist nichts; der Glaube ist das rechte Anbeten, dass ich glaube es sei daselbst sein Fleisch und Blut für mich gegeben und vergossen; da bleibt bei, das ist auch genug“.

[148]) De Wette: Bd. 4, S. 330f.; Walch: Bd. 18, S. 1915 und die obigen Stellen.

Unabhängigkeit der sakramentalen Mittheilung von dem Glauben des Empfängers und Spenders behaupten können? Man könnte freilich den Reformator so verstehen, als ob die Feier des Sakramentes von dem Glauben der Kirche oder der Gesammtheit der Gläubigen getragen werden müsse. Und Köstlin scheint auch dieser Ansicht zu sein. Es ist jedoch sehr fraglich, ob Luther uns ein Recht giebt, diess so zuversichtlich anzunehmen. Die vorliegende Frage geht beide Sakramente an; denn mit der Taufe hat es dieselbe Bewandniss. Da sehen wir denn unseren Theologen nur in früherer Zeit theils den helfenden Glauben der Gemeinde betonen, theils die Forderung stellen, dass die Taufe in einer gläubigen Versammlung gefeiert werde;[149]) wie auch seine von Köstlin angeführte Aeusserung, dass der ungläubige Priester Brot und Wein im Glauben der Kirche und auf Geheiss derselben konsekrire, noch geraume Zeit vor dem Streit mit Karlstadt und den Schweizern gethan ist.[150]) Wenn aber Luther, wie wir sahen, den Reformirten oder den Papisten das wahre Abendmahl abspricht, so weist er uns damit noch nicht auf deren subjektiven Glauben als auf eine conditio sine qua non der rechten Sakraments-Uebung, sondern auf das Fehlen der stiftungsmässigen Feier, womit ein gewisser Glaube nur in entfernte Verbindung gesetzt zu sein scheint. Denn allerdings lässt sich nicht einsehen, wie bei einem dauernden Aufhören jedes Glaubens ein Grund zur treuen Aufrechterhaltung der Sakramente vorhanden sein kann. Mehr aber

[149]) Vgl. oben S. 445f. und das Taufbüchlein vom Jahre 1523. Darin sagt L. freilich, dass die die Taufe vollziehenden Personen Gläubige sein sollen; sonst sei das Sakrament ein Spott des Teufels (Walch: Bd. 10, S. 2625). In dasselbe Jahr fällt das den böhm. und mähr. Brüdern zugerufene Wort: „man sollte keine Messe halten, wo nicht eitel rechte Christen wären" (Walch: Bd. 19, 1613).

[150]) De Wette: Bd. 2, S. 211; vgl. Köstlin, a. a. O. S. 109. In der Schrift von der Winkelmesse und Pfaffenweihe verwirft Luther es ausdrücklich als papistisch, dass ein Priester im Glauben der Kirche fungire. Nicht der Glaube der Kirche sei maassgebend, sondern Gottes Wort und „Christus Meinung und Ordnung": Walch: Bd. 19, S. 1496f.

als eine derartige unbestimmte Abhängigkeit derselben von der Kirche wagt auch Köstlin nicht als direkte Ansicht Luther's aufzustellen.[151]) Das ist dabei aber gerade die schwierigste Frage, in welcher Weise er die sichtbare, die Taufe und das Abendmahl feiernde Kirche, die auf dem Sakramente ruht, als eine Gemeinde der Gläubigen gedacht habe. Wir werden sogleich zeigen, wie unklar und unfertig seine Ansichten über diesen die ganze christliche Ethik und Dogmatik beeinflussenden Punkt geblieben sind. Soviel wissen wir bereits, dass er die Priorität sowohl des Wortes als des Sakramentes vor dem Glauben in seinem Widerspruch gegen die Schwärmer festgestellt hat; und zwar ohne dabei irgend einen Unterschied zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft zu machen.[152]) Das Uebersehen dieses Unterschiedes womit auch die Frage nach einer organischen Wechselwirkung zwischen der Gemeinschaft und dem Individuum wegfällt, ist nun ein Grundfehler seiner hier in Betracht kommenden Vorstellungen.

[151]) Vgl. Köstlin: a. a. O. S. 17, 166f., 204. Dass Luther sich in dieser Frage freilich widersprach, deuteten wir schon an, so dass einige Freunde nicht ganz unrecht gesehen haben, wenn sie meinten, seine Schrift „von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ unterstütze die Ansichten der Schwärmer. Vgl. Walch: Bd. 19, S. 1493 und dazu S. 1569; doch schränkt er die zur Bedingung des Sakramentes gemachte Forderung des Glaubens in dem Zusammenhange jener Schrift sehr entschieden ein, vgl. S. 1494 ff., 1520. Ganz klar erklärt er sich für die Ketzertaufe und die Taufe der Papisten (gegen Cyprian) als für eine Taufe durch Ungläubige, bei Walch: Bd. 10, S. 2526, 2577. In diesen wie in anderen Punkten der Tauflehre findet sich wieder eine auffallende Uebereinstimmung zwischen Luther und Augustin. Vgl. des leteren Sakramentslehre bei Thomasius: Christliche Dogmengeschichte, Erl. 1874, Bd. 1, S. 577 ff.

[152]) Wenn übrigens Luther die von der katholischen Kirche geforderte kirchliche intentio des Sakraments-Priesters beseitigt hat, so ist das ein zweifelhafter Fortschritt, wenn der Glaube der Empfangenden ausser Rechnung gelassen wird. Hase sieht vom protestantischen Geistlichen biblische Gewissenhaftigkeit verlangt. Dieselbe kann sich jedoch nach Luther ebenso äusserlich darstellen, wie die kirchliche intentio des Priesters. Vgl. Hase: Polemik, 4. Aufl. S. 352; Luther darüber bei Walch: Bd. 19, S. 1514 ff., vgl. S. 1569 ff.

Nach seinem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Brüderschaften konnte es allerdings scheinen, als weise ihn gerade das Altar-Sakrament, in welchem sich die Gemeinde als den Leib Christi darstellt, auf jene Wechselwirkung als auf die dem Sakrament überhaupt zum Grunde liegende Idee. Denn das ist ihm hier das Erste in der Beschreibung der Bedeutung und des Werkes der Eucharistie, dass sie auf die Gemeinschaft aller Heiligen deute, daher diese heilige Handlung auch Synaxis oder Communio heisse. Die darin gefeierte Verbindung mit dem Erlöser ist ihm demgemäss in unauflöslicher Weise an unsere Einheit mit den Brüdern geknüpft; wie er auch sagt: „Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper“. In diesen Körper, in die Gemeinde der Heiligen werden wir durch das Sakrament eingefügt, sie empfangen wir in und mit den äusseren Zeichen. Eine Frucht dieser principiellen Verbindung mit der Gemeinde ist dann die gegenseitige Mittheilung aller Güter und Uebel in der praktischen Liebe. Auch bezieht sich diese Gütergemeinschaft hier noch nicht wie in der Schrift von der Freiheit auf das Verhältniss Christi zu den einzelnen Gläubigen; so suchen wir in unseren Anfechtungen hier also Christum nicht ausserhalb der Gemeinde, sondern in und mit derselben. Betrachtet er endlich als das Bild dieser Gemeinschaft das Zusammensein vieler Körnlein im Brot und vieler Tropfen im Wein, so bedeutet ihm das auch das Wesen der ganzen Feier. Sie ist wesentlich eine Darstellung der in Christo verbundenen Gemeinde, also ein Mahl der gläubigen Liebe.[153]) Von solchen ethischen Voraussetzungen

[153]) Vgl. Walch: Bd. 19, S. 523ff.; und daraus: „welcher nun verzagt ist, den sein sündlich Gewissen schwächet, oder der Tod erschrecket, oder sonst eine Beschwerung seines Herzens hat, will er derselben los sein, so gehe er nur fleissig zum Sacrament des Altars und lege sein Leid in die Gemeinde und suche Hülfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers . . . Darum ist in diesem Sacrament uns gegeben die unmässige Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dass wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemeine, und sonderlich auf Christo; und der Mensch fröhlich

aus, die sich hier, wie uns das ja auch auf anderen Punkten entgegentrat, mit der katholischen Dogmatik zu vertragen scheinen, hätte sich eine andere und fruchtbarere Sakramentslehre entwickeln können, als es dann durch Luther's Lösung des Glaubens von der Liebe, des absolut persönlichen Verhältnisses zu Christo von der allein menschlich betrachteten Gemeinschaft mit den christlichen Brüdern möglich war. In diesem Falle lenkte ihn freilich von der ethischen Reform nicht so sehr der Kampf mit römischen Dogmen, als der mit theoretischen Sätzen seiner protestantischen Gegner ab. Der in Folge dessen in seiner Lehre übrig gebliebene Zwiespalt zwischen einem nicht ohne dogmatischen Aberglauben erklärten Zeichen und der ethisch gedachten Heilsgabe hätte seine Lösung nur in der Idee der Gemeinde gefunden, welche in sich selbst eine ideale, auf die vollendete Person ihres Stifters und Erhalters zurückgehende und eine empirisch-bedürftige oder reale Seite darstellt. An einer hierauf ruhenden Stiftungs- und Erneuerungsfeier Theil zu nehmen, ist aber dann dem Einzelnen geboten, wenn er sich bewusst ist, das christliche Leben in sich und für sich allein nicht erhalten und fördern zu können, sondern der religiösen Kraft aus der Gemeinschaft dazu benöthigt zu sein. Hatte nun Luther in dieser Beziehung das Individuum durch sein reformatorisches Vorgehen schlechthin unabhängig gemacht, so wirkte dieses in seiner späteren Lehre derartig nach, dass sich in dem Werthlegen auf eine mehr physische als allgemein geistige Objektivität des Göttlichen nun eine ebenso schroffe Unterschätzung

sich mag stärken, trösten und also sagen; bin ich ein Sünder, bin ich gefallen, trifft mich diess oder das Unglück: wohlan, so gehe ich daher zum Sacrament, und nehme ein Zeichen von Gott, dass Christus Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich stehet, mit allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel und frommen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tode; leide ich, so leiden alle mit mir, es ist aller mein Unfall Christo und allen Heiligen gemein geworden, darum dass ich ihrer Liebe gegen mir ein gewiss Zeichen habe. Siehe das ist die Frucht und Brauch dieses Sacraments; davon das Herz muss fröhlich und stark werden“ (S. 527).

der vernünftigen und sittlichen Natur des Menschen erblicken lässt; und doch nicht minder wieder die alte Ueberhebung des Individuums, insofern auch hier im Kern der heiligen Handlung jeder Einzelne dem Göttlichen in derselben mystischen Unmittelbarkeit gegenübergestellt wird, wie früher dem idealen und geistigen Christus. Demnach erscheint das Werthlegen auf die Gemeinschaft in der schliesslichen Sakramentslehre unseres Theologen theils nur als eine verhältnissmässig äusserliche und formelle Voraussetzung, theils als eine praktische Folgerung, welche nicht zum Wesen der Sache gehört und sich erst aus der Glaubensstärkung der Einzelnen ergiebt. In dem letzteren Sinne wendet er auch später noch die obige Deutung von Brot und Wein als Symbole der christlichen Gemeinschaft an, so dass darin nicht mehr die Natur der uns zu Theil werdenden sakramentalen Gabe, sondern eine sich an die Feier anschliessende ethische Aufgabe abgebildet wird.[154]) Wie schon Dorner sein Bedauern darüber ausdrückt, dass der ethische Standpunkt jenes Sermons von dem hochwürdigen Sakrament in der späteren Theologie nur zu sehr verschwunden ist, so hat es neuerdings auch Steinmeyer als einen folgenschweren Mangel bezeichnet, dass Luther und seine Genossen die Witwirkung der Gemeinde in ihrer Betrachtung der Eucharistie durchaus nicht genügend hervorgehoben haben.[155]) Und ernste Männer haben es von je her beklagt, dass er jener in der Christenheit uralten heiligen Feier ihren ursprünglichen Charakter als Mahl der Liebe aus der katholischen Messe noch keineswegs zurückerobert hat. Vergessen wir jedoch bei dieser Klage nicht, dass Er es doch war, welcher die Grundlage für eine reinere und ethischere Auffassung

[154]) Vgl. opp. lat. v. a. III, 440f., Walch: Bd. 11, S. 820f., 844f., Bd. 13, S. 656f.; vgl. dazu S. 2140; oben S. 417f. Köstlin: a. a. O. S. 519.

[155]) Vgl. Dorner: a. a. O. S. 148; Steinmeyer: Die Eucharistiefeier und der Cultus, Berlin, 1877, S. 41ff. Auch Kahnis' Vermissen der Mitwirkung des H. Geistes zur Konstituirung des lutherischen Abendmahls läuft im Grunde auf das Verlangen nach der Mitwirkung der idealen Gemeinde hinaus: vgl. oben S. 395.

gerade dieses Sakramentes schuf, indem er den Gebrauch desselben aus den Fesseln eines hochmüthigen Priesterthums und aus der willkührlichen Vermittelung durch eine dem heidnischen und jüdischen Opferkultus zustrebende Kirche befreit hat. Der, wo es galt, unerbittlichen Konsequenz unseres Reformators, nicht etwa seinem in der wissenschaftlichen Deutung der Eucharistie gelegentlich liberaleren Freunde Melanchthon, haben die Deutschen es jedenfalls zu danken, dass jener gefährliche und unchristliche Missbrauch in der evangelischen Kirche endgültig beseitigt wurde. [156])

[156]) Vgl. Luther's Korrespondenz während des Augsburger Reichstages über die nach der Uebergabe der Konfession mit der katholischen Partei zu Augsburg geführten Unterhandlungen: De Wette: Bd. 4, S. 88ff; Walch: Bd. 16, S. 1195ff. Daraus erklärt sich auch das Princip Luther's dass Leib und Blut Christi nur während der Feier der Gemeinde vorhanden sein sollen; vgl. Köstlin: a. a. O. S. 515. Fand er es daher durchaus nicht für nöthig, die geweihten Elemente nach dem Gebrauch zu vernichten, und rieth er nur um des Aergernisses willen dazu (De Wette: Bd. 5, S. 777), so hat das H. Lang tendenziös ausgebeutet: a. a. O. S. 317. Ueberhaupt ist dessen Darstellung der Sakramentslehre Luther's nichts weniger als gerecht.

Die Kirche.

Ihr unsichtbares Wesen und ihre sichtbare Erscheinung, ihr Verhältniss zum Predigt-Amt und zur H. Schrift, ihr Zusammenhang mit dem Staate.

Freiheit und Unabhängigkeit von jedem menschlichen Gesetze und jeder priesterlichen Auktorität für die gläubige, mit Christo und dem Worte Gottes sich unmittelbar eins wissende und fühlende Person und Gleichheit der einzelnen Christen in Allem, was gemeinsame kirchliche Angelegenheiten betrifft: diess waren die Grundgedanken, die unseren Reformator in seinem Principienkampfe mit Rom bewegten. Nichtsdestoweniger hielt er, wie wir zeigten, an der Gemeinde der Gläubigen, welche von Christo und dem göttlichen Gesetze regiert werden, fest.[1] Wie ihm aber das freie Glaubensleben in dem Inneren des Menschen seine Heimath hatte, so ist ihm auch das Band christlicher Gemeinschaft ein innerliches, unsichtbares, geistiges; und wie ihm der Glaube auf der anderen Seite an dem Bekenntniss zum Worte Gottes und zur Wahrheit oder auch im praktischen Leben zur äusseren Geltung kam, so besitzt ihm auch diese innere Gemeinschaft stets ein Band

[1]) Vgl. oben S. 168 ff.

mit der sichtbaren und irdischen Welt.[2]) Bezeichnend ist es jedoch, dass beide Seiten sich ihm in kirchlicher Hinsicht keineswegs in der Weise zur Einheit eines wirklichen Wesens zusammenschliessen, wie es ihm für das Gebiet des persönlichen Lebens im Hinblick auf die konkrete Erscheinung des einzelnen Menschen, theils vor der Ausbildung seiner dualistischen Vorstellungen theils trotz derselben, möglich war. Hat er doch nur die religiöse, niemals aber die physische und psychische Identität der menschlichen Persönlichkeit als Substrates der religiösen Entwickelung in Frage gestellt. Schon 1519 sagt er dagegen von der Kirche als religiöser Gemeinschaft: „Die Gemeinschaft ist zweierlei; gleich wie im Sacrament zwei Dinge sind, nämlich das Zeichen und die Bedeutung . . . Die erste Gemeinschaft ist innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen; das ist so Jemand durch rechten Glauben, Hoffnung und Liebe eingeleibt ist in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, welches bedeut' und geben wird im Sacrament.[3])“ Da fragt es sich sogleich, ob nun die äussere, körperliche Erscheinung der Kirche als ein Symbol das Innere irgendwie abdrückt, wie es doch selbst nach dem Traktat von der Freiheit in Bezug auf den äusseren und inneren Menschen der Fall sein sollte.[4]) In der Frage von der Stellung des Einzelnen zur Kirche zeigt sich aber sogleich, dass das Wesen und die Erscheinung der letzteren in fast direktem Widerspruch zu einander stehen können. Eine Person könne, meint Luther, äusserlich

[2]) Vgl. das, was er schon im Beginn der Reformation (1519) über diese Doppelseitigkeit der Kirche äussert: „Die Gemeinschaft“, sagt er im Sermon vom Bann, „ist zweierlei; gleich wie im Sacrament zwei Dinge sind, nämlich das Zeichen und die Bedeutung Die erste Gemeinschaft ist innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen; das ist, so Jemand durch rechten Glauben, Hoffnung und Liebe eingeleibt ist in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, welches bedeut' und geben wird im Sacrament“ (Erl. A. Bd. 27, S. 52).

[3]) Vgl. den Sermon vom Bann: Erl. Ausg. Bd. 27, S. 52f.; Walch: Bd. 19, S. 1100.

[4]) Vgl. oben S. 222f.

in der Kirche stehen, ohne deren wahres Mitglied zu sein, und umgekehrt sei der wahre Gläubige vielleicht aus der sichtbaren Kirche auf legitime Weise verstossen, ohne die Theilnahme an der wahren Religions-Gemeinschaft verloren zu haben.[5]) Ja er sieht diesen Widerspruch nicht einmal als eine seltene Ausnahme an. So findet er nicht bloss in der empirischen Kirche eine grosse Zahl falscher Christen, sondern er sagt auch: „Es mag oft geschehen, dass ein verbannter Mensch wird beraubt des heiligen Sacramentes, darzu auch der Begräbniss und sei doch sicher und selig in der Gemeinschaft Christi und aller Heiligen innerlich, wie das Sacrament anzeigt“.[6]) Trotz der Möglichkeit solcher Konflikte will er jedoch den Bestand und die Auktorität der äusseren Kirche nicht ganz vernichten und demgemäss auch den Bann stehen lassen und zwar als ein Zuchtmittel, das zur Besserung dient. Diese Auktorität der Kirche ist ihm aber eine im Verhältniss zum Individuum bedingte. Die Kirche hat kein Recht absoluter Strafe und Verdammniss. Im äussersten Falle übergiebt sie auch niemals die Seele dem Teufel, sondern nur den Leib, auf dass die Seele gerettet werde; sie soll und kann also kein Glied innerlich von sich abtrennen oder es in irgend einem Falle ihrer wahren Theilnahme, Freundschaft und Fürbitte berauben. Ja diese Einwirkung der realen Kirche auf die Einzelnen wird noch weiter beschränkt, indem die eigentliche Wirksamkeit eines solchen ethischen und gemeinschaftlichen Zuchtmittels nur in der freien Anwendung liegen soll, welche der Einzelne für sich selbst zum Abthun seiner Sünde davon macht.[7]) Endlich aber scheint der ganze Werth der sichtbaren Kirche sich auf ein Minimum zu reduciren, da Luther gerade den unrechten Bann als den bezeichnet, welcher bessert“, der auch darum zu loben sei, da der Christ in ihm seine innere Erhabenheit über die äussere Kirche zu beweisen

[5]) Vgl. Erl. Ausg. a. a. O. S. 52 ff.

[6]) A. a. O. S. 54.

[7]) A. a. O. S. 53 ff.

vermöge[8]) Und dem entsprechend fasst er denselben in vieler Hinsicht wie ein äusseres, zufälliges Leiden, welches mit dem von Gott verhängten Kreuz zu vergleichen sei, so dass die kirchliche und menschliche Vermittelung auch dieser Zucht ganz zurücktritt. Kein Wunder, dass ihm also der Christ den Bann mehr zu lieben als zu fürchten hat, und dass das Bannen gefährlicher für den, der es ausübt, sein soll, als für den, über welchen es verhängt ist.[9]) Diese ganze Anschauung gipfelt aber darin, dass es nicht die Kirche sei, welche die christliche Person von sich ausschliesse, sondern dass die letztere durch ihr inneres Wesen, durch ihren Unglauben sich selbst exkommunicirt, mithin sich auch umgekehrt durch den Glauben in freier Selbstbestimmung zum Mitgliede der wahren Kirche macht.[10])

Ist also nicht die äussere Form und Sanktion dieser Mitgliedschaft ganz zufällig, während sich die wahre Gemeinschaft auf den inneren, persönlichen Glauben gründet, selbst also inner-

[8]) A. a. O. S. 56f., 67: „also ist der unrecht Bann viel köstlicher, denn der rechte Bann oder die äusserliche Gemeinschaft. Er ist ein edeles, gross' Verdienst vor Gott, und selig gebenedeiet ist der, der in unrechtem Bann stirbt“.

[9]) A. a. O. S. 58ff., 62: „Es wäre wohl besser, dass die Christen lerneten den Bann mehr zu lieben, denn zu fürchten; gleich wie wir von Christo gelehret werden, die Straf, Pein, auch den Tod zu lieben und nit zu fürchten. Aber diese Plauderer (die Papisten) ziehen nur die Furcht an in dem Bann, so sie doch sonst all ander Straf und Unfall lehren fröhlich tragen, damit sie anzeigen ihr blind verdampt Gesuch, dass sie mit Gewalt über das Volk Christi zu herrschen gedenken und gleich in die Furcht gefangen nehmen die freien christlichen Kirchen.“

[10]) So heisst es von der inneren und wahrhaft göttlichen Kirche: „Diese Gemeinschaft mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch, er sei Bischof, Papst, ja auch Engel, oder alle Creaturen; sondern allein Gott selbst durch seinen heiligen Geist, muss die eingiessen ins Herz des Menschen, der da glaubt in das Sacrament, wie im Sermon gesagt ist. Also mag auch hierher kein Bann reichen noch sein, denn allein der Unglaub oder Sünd des Menschen selbst; der mag sich selbst damit verbannen, und also von der Gemeinschaft, Gnaden, Leben und Seligkeit absondern“ (S. 52).

licher und rein geistiger Natur, und wie Luther sagt, „unsichtlich“ ist? Die religiöse Gemeinschaft bildet sich hiernach offenbar aus der Beziehung Gottes zum persönlichen Leben, ist aber keine Auktorität jenseits der Personen und hängt schon darum nicht mit der auf äusseren Auktoritäten ruhenden sichtbaren Kirche wesentlich zusammen, so dass sie etwa das entsprechende Ideal zur realen Erscheinung hinzubrächte. Dass eigentliche Gemeinschafts-Princip erscheint also überhaupt als sekundär; so wird auch seine Unsichtbarkeit kein treibendes Motiv zur Herstellung einer neuen sichtbaren Kirche. Dass freilich der Glaube schlechthin unsichtbar bleibe, ist nicht seine Meinung, wie wir wissen. In religiöser Beziehung erschien ja derselbe überall im Zusammenhange mit dem äusseren Worte und Sakrament. Letztere kann er daher als Merkmale der vorausgesetzten inneren Gemeinde bezeichnen, ohne um ihretwillen auf das Dasein einer besonderen äusseren Gemeinschaft zu schliessen. Sie bedeuten also jene erstere. Rein äusserlich betrachtet, sind sie jedoch von keinem Werth. So ist ihm auch nur der rechte Bann ein Zeichen von der Gott-Entfremdung des Menschen, nicht aber der äussere Bann an sich. In dieser Hinsicht gewinnen wir kirchliche Zeichen, sofern sich ihrer der Glaube zu seiner Symbolisirung bedient.[11]) Diess korrespondirt ja auch mit seiner anfänglichen Sakramentslehre, wie auch mit seiner Lehre vom Worte Gottes, nach der dasselbe, wie wir mehr als einmal gesehen haben, nur dann Evangelium oder Heilswort ist, wenn es auf die gläubige Person bezogen, von ihr angeeignet ist, das ohne diesen Gebrauch aber zu einem dogmatischen Satze wird, der uns unter Umständen ebenso sehr auf das Dasein von Teufeln, als auf die Gemeinde der Gläubigen

[11]) Denselben Standpunkt wie in dem obigen Sermon nimmt Luther auch in dem sermo de virtute excommunicationis vom Jahre 1518 ein (opp. l. v. a. II, S. 306 ff. und in einer Disputatio de excommunicatione vom Jahre 1521 (opp. l. v. a. IV, S. 343 f.). Vgl. aus letzterer die Thesen 8 und 9: „Quocirca excommunicatio externa signum duntaxat est excommunicationis interioris. Excommunicatio externa non est efficax et infallibile signum interioris excommunicationis, sed saepe fallacissmum signum“ (S. 344).

hinweisen kann. In Wort und Sakrament, namentlich in ersterem lag nun aber auch die rein göttliche, in objektiver Weise an die Person ergehende Wahrheit. Diesem persönlichen Ergreifen des Evangeliums entspricht es, wenn die Kirche ebenso dem Worte Gottes wie dem Glauben untergeordnet ist, wenn sie, wie wir in der Leipziger Disputation hören, als die Kreatur des Evangeliums bezeichnet wird, die unvergleichlich geringer sei, als letzteres.[12]) So ist ja auch nach Luther's damaliger Ansicht die göttliche Wahrheit weit weniger der Kirche immanent, als der gläubigen Person.[13])

Haben wir ferner gesehen, dass er das Papsthum nicht sowohl durch den noch undeutlichen Begriff der gläubigen und heiligen Gemeinde, wie er ihn zu Leipzig aufstellte, sondern durch das Christus-Princip und den persönlichen Glauben an das Evangelium gänzlich gestürzt hat, so war es doch seine Absicht, im Anschluss an Huss auch eine reinere und höhere Vorstellung von der christlichen Kirche den römischen Lehren entgegenzuhalten. Wir haben schon oben angedeutet, dass er die Kirche in der Weise als die Gesammtheit der Prädestinirten bezeichnet, dass sie zugleich die Gemeinschaft der Gläubigen sein soll, so dass er damit weder eine Ueberordnung der Kirche über die Person, noch eine ideale Gemeinde im absoluten Unterschiede von der sichtbaren feststellte. So handelte es sich zunächst nur um den Gegensatz zur sichtbaren römischen Kirche als der Kirche. Wesentlich unsichtbar wurde damit indessen die Einheit oder die Katholicität der Kirche. Und so hat Rothe wohl richtig gesehen, wenn er in dieser Bestimmung ihrer Unsichtbarkeit den Ausgangspunkt für die protestantische Idee der ecclesia invisibilis überhaupt gefunden hat.[14])

[12]) Vgl. opp. l. v. a. III, S. 285; auch oben S. 98.

[13]) Vgl. oben S. 171 ff., 183 ff.

[14]) Rothe: Dogmatik, herausgegeben von Schenkel, Thl. II, Abthl. 2, Heidelberg 1870, S. 37 ff. Dogmatisch hat aber schon Schleiermacher das Verhältniss der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche in dieser Weise bestimmt.

Zwei Artikel des Huss gewannen Luther's Beifall im Gegensatz zum Koncil von Konstanz, von denen der eine die Identität der heiligen, universalen Kirche mit der Gesammtheit der Prädestinirten behauptet, der andere die Einheit und Einigkeit dieser Kirche betont, wie es auch nur Eine Anzahl der Prädestinirten gebe.[15]) Diese Vorstellung greift ebenso sehr über die Grenzen jeder realen Partikular-Kirche, auch über die römische Katholicität hinaus, wie sie andererseits verschiedene empirische Kirchen einzuschliessen im Stande ist. Der Unsichtbarkeit dieser universalen Kirche entspricht es, dass ihr Haupt nicht ein sichtbarer Monarch, also vor allem nicht der Papst, sondern der unsichtbare Christus sein soll. Insofern aber die ecclesia universalis sichtbare Theile hat, muss sich freilich die Herrschaft Christi auch auf sie beziehen; wie letzterer denn auch ausdrücklich als das Haupt der irdischen ecclesia militans hingestellt wird. Auf der anderen Seite stellt sich für Luther die Anerkennung selbstständiger sichtbarer Kirchen gerade in einen Gegensatz zur idealen Katholicität. So wenig nämlich eine Universal-Monarchie seiner Meinung nach nothwendig ist, um das Nebeneinander-Bestehen der Weltreiche zu sichern, ebenso wenig, ja noch weniger handele es sich um Herstellung einer äusseren oder sichtbaren Universal-Kirche.[16]) Es lässt sich offenbar nicht behaupten, dass bei dieser Vorstellung nun das Aeussere dem Inneren entspräche, oder dass Luther das Bestreben zeigte, die innere Einheit auch äusserlich zur Geltung zu bringen. Wir dürfen annehmen, dass dazu sein Interesse an einer Organisation von sichtbaren Kirchen-Gemeinschaften zu gering war; wogegen sein Glaubens-Princip ihn auch hier auf eine freie und geistige Einheit im Anschluss an das persönliche Haupt der unsichtbaren Kirche hinwies.

Vgl. Christl. Glaube 2. Auflage, II. Thl. § 149 und Erstes Lehrstück: „Von der Wahrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren".

[15]) Opp. lat. var. arg. III. S. 74ff., vgl. S. 61.

[16]) Vgl. a. a. O. S. 29, 113f.

In wie weit ihn aber überhaupt die Lehre von der Kirche beschäftigt, sieht man noch aus der Resolution „de potestate Papae“. Hier ergreift ihn namentlich der Ausdruck des apostolischen Symbols, dass die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen sei. Und obschon er diesen Ausdruck, der sich im Symbolum des Rufinus nicht finde, für eine spätere Glosse zur ecclesia sancta catholica hält, ruft er doch mit Rücksicht auf diesen Zusatz aus: „O necessarium et optabilissimum factum propter eos, qui ecclesiam hodie quidvis vocant, quam communionem sanctorum!“ [17]) Er legt also darauf Werth, dass die Kirche aus gläubigen und heiligen Personen bestehe, ohne sich über die Erscheinungsweise dieser Idee näher auszulassen. Wichtig ist es nun, dass er im weiteren Kampfe mit Rom in der That zum Begriff der unsichtbaren Kirche, d. h. einer Kirche, deren Kern und Wesen unsichtbar ist, fortschreitet. Wie das Haupt und Fundament nur im Glauben, welcher stets auf Unsichtbares gehe, erkennbar sei, so auch das Gebäude, das auf jenem Fundament erbaut ist, sagt er im Jahre 1521 gegen Ambrosius Catharinus; und so hält er die Annahme dieser unsichtbaren Kirche für die wirkungsvollste Bekämpfung der römischen Anmaassungen, für ein Mittel gänzlicher Befreiung aus dem Joch päpstlicher und menschlicher Auktorität, ja für die sicherste Aufrichtung der Herrschaft des göttlichen Herrn der Gemeinde. Diese Kirche denkt er aber auch als ethisch vollkommen. Denn gerade die sündlose (ideale) Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen im wahren Sinne ist ihm unsichtbar. [18]) Wie nun

[17]) A. a. O. S. 307.

[18]) Luth: opp. lat. v. a. V, S. 295 ff. Vgl. daraus namentlich: „Igitur sicut petra ista sine peccato invisibilis et spiritualis est, sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam sine peccato invisibilem et spiritualem sola fide perceptibilem esse. Oportet enim, fundamentum esse cum aedificio ejusdem conditionis, sicut dicimus: Credo ecclesiam sanctam catholicam, at fides est rerum non apparentium. Quare hoc verbum Matth. 16: Tu es Petrus, per dis diapason a papatu et visibili ecclesia ejus distat, imo eam funditus subvertit, et synagogam Satanae facit“.

unser Theologe diese ihrer sittlichen Qualität nach verborgene Kirche zugleich als die katholische, und in ihrer Einheit unsichtbare setzt, so bringt er auch erstere wie letztere mit der Sichtbarkeit in Verbindung. Dem aber konnte er kaum ausweichen, da er doch die Glieder der Gemeinde, die wahren Gläubigen sich im sichtbaren und irdischen Wesen bewegen sah. So lebt, wie er meint, die Kirche im Fleisch; freilich so, dass dieses ihr fremd gegenübersteht, dass sie über die äusseren, zeitlichen und räumlichen Bedingungen in idealer Freiheit erhaben ist. Dabei indessen bleibt er nicht stehen, er verlangt noch ein nothwendiges, sichtbares Zeichen, indem er voraussetzt, dass die Gläubigen sich äusserlich sammeln und versammeln. Ihr gemeinsames Leben muss sich also äusserlich darstellen. In dieser Hinsicht gewinnt er nun drei, zunächst möglichst frei und geistig gefasste äussere Zeichen: nämlich die beiden Sakramente und die mündliche Predigt des Evangeliums, von denen das letztere, als das wesentlichste und hauptsächlichste, die beiden anderen noch überragt. Nun genügt es ihm hier aber nicht, diese drei Uebungen insofern als Zeichen zu setzen, als sie von dem rechten Gebrauch des persönlichen Glaubens getragen sind; denn da sind sie nur in hypothetischer Weise äussere Erscheinungen eines inneren Wesens. Indem der Begriff des Zeichens uns also wiederum auf eine losere und zufälligere Verbindung des Inneren und Aeusseren hinweist, so wird doch jetzt dieser Zusammenhang, obschon noch durchaus nicht an amtliche Einrichtungen gedacht werden soll, durch eine sich nicht allein aus der Natur der Sache ergebende göttliche Willens-Bestimmung befestigt. Dieser Anschauung liegt ein Dualismus zum Grunde, der dem entspricht, den wir in der religiösen Auffassung der einzelnen Person gefunden haben. So schildert nun Luther die Kirche einerseits so frei, so geistig, dass ihm auf der anderen Seite nichts übrig bleibt, als das Aeussere, soweit es religiös nothwendig sein soll, als direkt göttliche Institution, hier also als ein von Gott gewolltes Symbol, hinzuzufügen. Dem entsprach ja auch seine Sakraments-Lehre. Merkwürdig aber ist es, dass schon die Predigt des Evangeliums zu

einem derartigen institutionellen Zeichen zu werden beginnt.[19]) Einen ähnlichen, wenn auch weniger klar erörterten Standpunkt nahm unser Theologe in der vom Papstthum gegen Alveld handelnden Schrift des Jahres 1520 ein. Auch hier bekennt er sich zum Glauben an die geistige Gemeinschaft und die unsichtbare Kirche, und zwar mit Rücksicht auf die von der Nothwendigkeit einer sichtbaren Monarchie befreite innere Einheit derselben. Dass Aeussere und dass Innere der Kirche denkt er sich dann ganz nach dem Verhältniss von Leib und Seele verbunden. Doch fasst er diese Verbindung auch hier dualistisch auf, indem er zugleich an zwei verschiedene Naturen denkt, die sich dabei vereinen; wozu noch kommt, dass er Seele und Leib nicht nothwendig verknüpft sieht, sondern von der Seele sagt, sie könne auch ohne den letzteren leben und existiren. Zur Seele der Kirche gehören die Gläubigen als solche; daher nennt er „die christliche Versammlung nach der Seelen, eine Gemeine in einem Glauben einträchtiglich; wie wohl nach dem Leibe sie

[19]) Vgl. a. a. O. S. 309 ff.; und daraus: „Quanquam ecclesia in carne vivat, tamen non secundum carnem vivit, ut Paulus dicit Gal. 1. et 2. Corinth. 10 „Sed omnia sunt indifferentia et libera, omnis locus Christiano quadrat, et nullus locus Christiano necessarius est, omnis persona pascere eum potest, et nulla certa persona necessaria est, quae pascat. Libertas enim spiritus hic regnat, quae facit omnia indifferentia, nulla necessaria, quaecunque corporalia et terrena sunt“ „Quo ergo signo agnoscam ecclesiam? Oportet enim aliquod visibile signum dari, quo congregemus in unum ad audiendum verbum Dei. Respondeo Signum necessarium est, quod et habemus, baptisma scilicet, panem et omnium potissimum Evangelium. Tria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et characteres. Ubi enim baptisma et panem et Evangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi ecclesiam esse non dubites. In his enim signis vult nos Christus concordare, ut Eph. 4 dicit: Una fides, unum baptisma, unus Dominus. Ubi idem evangelium est, ibi eadem fides, eadem spes, eadem caritas, idem spiritus est, et revera omnia eadem . . . Non de evangelio scripto, sed de vocali loquor . . Ideo enim Christus nihil tanta instantia exegit ab apostolis, quam ut evangelisarent . . . „ecclesiam nemo videt, sed solum credit per signum verbi, quod impossibile est sonare, nisi in ecclesia per spiritum sanctum“.

nicht mag an einem Ort versammelt werden". So kommt er zu der Vorstellung von zwei Kirchen, einer wahren, geistigen und einer unwahren, leiblichen. Beide Kreise würden nun ganz auseinander fallen, so dass auch nicht mehr von äusseren Zeichen die Rede sein könnte, wenn nicht, wie er annimmt, stets einige „wahrhaftige Christen" in den äusseren Kirchengemeinschaften vorhanden wären. Man darf voraussetzen, dass ihn namentlich der Glaube an die Göttlichkeit der Zeichen, die hier ebenso wie in der Schrift gegen Catharinus angegeben werden, zu jener Annahme bestimmt hat. Sagt er doch hier: „Denn wo die Taufe und Evangelium ist, da soll niemand zweifeln es seien Heilige da, und solltens gleich eitel Kinder in der Wiege sein". So sind es also nicht selbstständig wirkende oder hervortretende Persönlichkeiten, welche die äussere, sogenannte Kirche vor einem gänzlichen Abfall von ihrer Idee bewahren oder auch die letztere sichtlich vertreten. Wollten wir nun Luther dahin verstehen, als ob das Evangelium selbst die einzig lebendige, entscheidende Kraft sein soll, so dürfen wir uns doch die dem Worte Gottes und dem Sakramente zur Seite stehenden gläubigen und heiligen Kindlein nicht schlechthin passiv denken, indem wir etwa annehmen, dass das Evangelium als Zeichen zugleich der eigentliche Real-Grund der Kirche sei.[20]) Man möchte allerdings mehr erfahren über die Natur der Kirche als einer Gemeinschaft, die weder bloss (potentiell) in dem Herzen der gläubigen Per-

[20]) Erl. Ausg. Bd. 27, S. 96ff.; Walch: Bd. 18, S. 1208ff. Vgl. daraus: „Die Zeichen, dabei man äusserlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, Sacrament und das Evangelium, und nicht Rom, dieser oder jener Ort . . . Rom aber und päpstlich Gewalt ist nicht ein Zeichen der Christenheit; denn dieselbe Gewalt macht keinen Christen, wie die Taufe und das Evangelium thut, darum gehört sie auch nicht zu der rechten Christenheit und ist eine menschliche Ordnung" (S. 1222). Vgl. Kraus: Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, Gotha 1876, S. 28ff. Es fällt auf, dass Kraus den dualistischen Charakter der gegen Alveld entwickelten Lehre Luther's mit Stillschweigen übergeht.

sonen ruht, noch an dem objektiv und äusserlich vorhandenen Worte der Wahrheit ausschliesslich (virtuell) haftet. Viel weiter bringt uns auch die Schrift an Emser und Murnar (vom Jahre 1521) nicht. Auch darin vertritt der Reformator die Unsichtbarkeit der wahren Kirche, deren Geistigkeit er durch die Natur des Reiches Gottes erklärt; und wie er den Glauben den Werken entgegensetzt, so soll sich die innere Kirche über die äussere erheben. Dabei kann aber von jenen untrüglichen Zeichen nicht die Rede sein; denn diese stehen doch zum Wesen der Kirche in einem anderen Verhältniss, als der Glaube zu den Werken. Auch hier sieht er übrigens in dem Werthlegen auf das Aeussere den Grund des Streites und der kirchlichen Zertrennung, in dem Zurückgehen auf das Innere dagegen, die Begründung der wahren Einheit. Dabei äussert er eine offenbar günstigere Meinung über den Zustand der wirklichen Kirche als gegen Alveld, da er jetzt an seiner Seite „Er (Herr) Omnes, auch die Kindlein auf der Gassen, mit dem ganzen Haufen der Christenheit in aller Welt“ gegen das Papsthum streiten sieht.[21])

So wenig sich ihm dadurch aber ein neuer Begriff der Kirche aufthut, so wenig hat er überhaupt seine Lehre von der unsichtbaren Kirche fortgebildet. Schon 1522 scheint dieser Gedanke zu ermatten. Nicht die Kirche unterstützt ihm schliesslich den Gegensatz des persönlichen Glaubens gegen Rom, sondern ihr Zeichen, das Wort Gottes. Berufen sich nämlich die Papisten für ihre priesterliche Gesetzgebung auf die Kirche, so stellt dem unser Theologe die Unsichtbarkeit der letzteren entgegen. Aber nicht diese macht er zur Quelle einer geistigen und göttlichen Gesetzgebung, sondern das geoffenbarte Wort Gottes.

[21]) Vgl. Walch: Bd. 18, S. 1652 ff., und daraus: „Ist der Artikel“ (des apost. Symb.) „wahr, so folget daraus, dass die heilige Christliche Kirche niemand sehen kann noch fühlen; mag auch nicht sagen, siehe hier oder da ist sie. Denn was man glaubet, das siehet oder empfindet man nicht. Wie St. Paulus Ebr. 11, 1 lehret. Wiederum, was man aber siehet oder empfindet, das glaubet man nicht“ (S. 1654 f.).

Zugleich bewegt er sich jetzt in einem auffallenden Cirkel, indem ihm sowohl durch das Wort Gottes die Kirche konstituirt wird, als auch umgekehrt jenes aus letzterer hervorgeht.[22]) Und wie wir oben nicht leugnen konnten, dass auf dem persönlichen Gebiet der Glaube dem Wort der Schrift und der Kirche entschieden übergeordnet ist, so öffnet sich der Cirkel auch hier, aber nicht sowohl zu Gunsten der Kirche, als vielmehr zur Hervorhebung der Absolutheit des göttlichen Wortes. So ist ihm schliesslich die unsichtbare Kirche weder ein genügender Ausdruck der Kirche überhaupt, noch eine transcendente Quelle der sichtbaren kirchlichen Funktionen. Sie ist vielmehr eine selbstständige, ideale Bundes-Genossin im Kampf des persönlichen Glaubens und des göttlichen Wortes mit dem Romanismus, zu dessen Irrthümern es gehört, dass er in kirchlicher Hinsicht jeden Unterschied von Idee und Erscheinung aufhebt.[23]) Es kann daher nicht auffallen, dass sich Luther nach dem Zurücktreten jener Polemik weit seltener auf die unsichtbare Kirche beruft. Wir begegnen derselben wieder in einem Schreiben aus dem Jahre 1524, worin *die Kirche* eine (nur) im Geiste heilige Sache genannt ist, welche *unsichtbar* sei, weil Gegenstand des Glaubens. Und darum sei sie nun auch *dem Regiment keines Menschen unterworfen.* Christus allein, meint

[22]) Vgl. opp. l. v. a. VI, S. 127f. und daraus: „*Non enim verbum Dei est, quia ecclesia dicit, sed quia verbum dicitur ideo ecclesia est.* Ipsa non facit verbum, sed fit verbo. Ideo signum, quo cognoscitur certissimum, ubi ecclesia sit, est verbum Dei, *ut primum observandum sit verbum*". Dann aber heisst es auch: „Ita et nos unde scimus, ubi sit ecclesia, nisi audierimus *prophetiam ejus* et testimonium spiritus? Certum est quidem, ecclesiam et eos in quibus vere Deus habitet, prophetare; sed incertum est, ubi sit ecclesia, quae prophetare potest, nisi prophetet. Igitur quod sine verbo Dei ordinatur, non ab ecclesia sed a synagoga Satanae sub ecclesiae nomine ordinatur." Der Schluss greift schon wieder in den ersten Gedanken über. Vgl. oben S. 98, 186, 188, 495.

[23]) Daher auch *Luther* den Vorwurf seiner Gegner, dass seine unsichtbare Kirche *eine platonische Idee* sei, nicht genügend zu widerlegen im Stande ist; vgl. *Walch*: a. a. O. S. 1652f.

hier Luther, sieht und erkennt sie, wie er allein sie auch sammelt, bewahrt und erhält. Eine einheitliche Anschauung ergiebt das aber jetzt erst recht nicht mehr, da der geistigen Gemeinschaft die kirchliche Predigt des Evangeliums, wodurch der Geist erst lebendig erzeugt werde, an die Seite gestellt ist. Daher zeigt sich die Kirche des Papstes auch als die falsche äussere Kirche, welche die wahre Lehre, die Predigt von Christo nicht als ihr Gesetz anerkennt. An letzterer also haben wir eine unverbrüchliche äussere Norm von göttlicher Auktorität, die auch als eine direkte Einrichtung Christi beschrieben und als solche hier sogar mit der göttlichen Ehegesetzgebung verglichen wird.[24]) So scheitert auch in diesem Falle die Vollziehung eines einheitlichen Bildes von dem Wesen der Kirche an dem Auseinanderfallen der geistigen Gemeinschaft der gläubigen Persönlichkeiten und der durch ein objektiv göttliches Lehr-Gesetz zusammengehaltenen realen Gemeinde. Versuchen wir aber beides auf einander zu beziehen, so liegt es nun schon viel näher als früher, die unsichtbare und nur mit dem Auge des Glaubens wahrzunehmende Kirche mehr als ideales Produkt der sichtbaren Institution des Wortes zu betrachten, wie als Grundlage und Voraussetzung dieses letzteren.[25])

Dem Entwickelungsgange von Luther's Theologie entsprechend trat diese Vorstellung jedoch später noch schärfer hervor. Unsichtbar sei, so lehrt er im grösseren Kommentar zum Galaterbrief, die Heiligkeit der Kirche. Die Heiligkeit sei aber auch noch unvollendet; die Sünde sei noch nicht überwunden, obwohl die Glieder der Kirche in der Rechtfertigung und Heiligung stehen. Sieht er ferner in diesem Glauben einen Ausdruck der Demuth, so entspricht dieser Anschauung die spätere Unterordnung der gläubigen Person unter das Wort Gottes; dasselbe aber erklärt er auch hier als das Fundament der wahren Heiligkeit.[26]) Eine

[24]) Vgl. De Wette: Bd. 2, 467 ff.

[25]) Vgl. a. a. O. S. 469.

[26]) Comm. in ep. ad Gal. III, S. 33 ff., 38 ff.; vgl. daraus: „Recte igitur fatemur nos credere ecclesiam sanctam. Est enim invisibilis habitans in

den Katholicismus idealisirende Doktrin hat es als katholische Ansicht hingestellt, dass aus der sichtbaren die unsichtbare Kirche hervorgehe.[27]) Einem solchem Katholicismus würde also unser Theologe die Hand reichen. Dieser Uebereinstimmung ist er sich freilich nicht bewusst; er findet bei seinen Gegnern keine zu glaubende unsichtbare Kirche.[28]) Und das ist auch eine ganz richtige Schätzung der katholischen Ansicht, die in Wahrheit keine unsichtbare Kirche kennt, welche eine höhere und andere wäre, als die sichtbare. Letzterer kommen ja schon die höchsten und idealsten Prädikate zu, so dass für eine unsichtbare Kirche nichts übrig bleibt.[29]) Nicht minder werden wir zu beachten haben, dass wenigstens Luther weder das Entstehen der sichtbaren aus der unsichtbaren Kirche, noch das Umgekehrte zu einer festen dogmatischen These normirt; wie sich ja auch beides gar nicht direkt ausschliesst. Denn das auf der einen Seite noch unsichtbare und ausstehende Ziel kann andererseits immer schon als Voraussetzung der zu ihm führenden Entwickelung gelten.

Spiritu in loco inaccessibili, ideo non potest videri ejus sanctitas" . . : „Nos vero docemus, ecclessiam non habere maculam et rugam, sed esse sanctam, per fidem tamen in Jesum Christum, deinde in vita per abstinentiam a concupiscentiis carnis et per exercitium spiritualium fructuum, sed nondum esse sanctam per liberationem omnium desideriorum, malorum, nec per expurgationem omnium errorum. Semper enim fatetur ecclesia peccatum, et orat, sibi dimitti debita sua . . „Haec dixi, ut intelligeretis, non ex humanis somniis, sed verbo Dei, qui vere sancti sint".

[27]) Vgl. Hilgers: Symbol. Theologie, Bonn, 1841, S. 32; Möhler: Symbolik, Regensburg 1871, S. 419 f.

[28]) „pro credo ponunt video": Comm. in ep. ad. Gal. a. a. O. S. 38.

[29]) Vgl. z. B. Oehler: Lehrbuch der Symbolik, herausgeg. v. Joh. Delitzsch, Tübingen 1876, S. 201 ff.; Joh. Delitzsch: das Lehrsystem der römischen Kirche, I. Theil, Gotha, 1875, S. 36 ff. Mit recht weist D. nach, dass, wenn man die triumphirende Kirche im römisch-katholischen Sinne die unsichtbare nennen will, damit durchaus keine hörere, idealere Kirche über der empirischen und sichtbaren gegeben ist: „Die Bestimmungen über das Wesen der Kirche an sich selbst erleiden durch die triumphirende Kirche gar keine Veränderung" (a. a. O. S. 45).

Luther's zuletzt geschilderte Ansicht von der unsichtbaren Kirche darf also niemals als eine direkt katholische bezeichnet werden, auch wenn wir sie durch Einfügung vermittelnder Vorstellungen mit einer idealeren katholischen Vorstellung vergleichen können. Jedenfalls liegt ihm nun diese Unsichtbarkeit nicht bloss in der unüberschaubaren Einheit und Allgemeinheit der Kirche, sondern auch in der Verborgenheit des persönlichen Glaubens als ihres inneren ethischen Princips. Nicht allein das Ganze ist verborgen, sondern namentlich auch jedes einzelne Glied, jeder einzelne Gläubige. „Denn", sagt er noch in der Kirchenpostille, „obwohl die Christen auch äusserliche Zeichen haben, von Christo gegeben, . . . so kann doch das wol fehlen, so man von eines jeden Person insonderheit urtheilen soll" . . . „dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für seinen Hirten hält. Wer kennt aber diese?" Und ebenso ist es dann selbstverständlich, dass die Versammlung dieser Gläubigen einem menschlichen und irdischen Auge nicht offenbar sein kann. Auch von letzterer heisst es demgemäss: sie sei trotz der unfehlbaren Zeichen ihres Vorhandenseins „inwendig ihm (Christo) allein bekannt"; auch sei sie „hin und wieder in der Welt, ohne einige, gefassete (verfassungsmässige) äusserliche Regierung zerstreuet". [30])

Wenn man nun auch gewisse Unterschiede in der Bestimmung der unsichtbaren Kirche nach ihrem Wesen und ihrem Verhältniss zur sichtbaren Gemeinde aufweisen kann, so hat Luther diese Momente keineswegs klar gesondert. Auch die verschiedenen Entwickelungsstadien seiner Theologie laufen hier in einander. In seiner wichtigen Schrift von den Conciliis und Kirchen verwirft er den Begriff „Kirche" gänzlich und will statt dessen den auf eine Gemeinschaft deutenden Begriff „Volk" anwenden. So ist sie ihm aber ein besonderes Volk, ein heiliges Volk, das als Gemeinschaft der Gläubigen an Christum auftritt und das den H. Geist auch als Kraft sittlicher, also

[30]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 1122 ff.

wohl sichtbarer Heiligung wirklich besitzt. Daher herrsche auch in dieser Kirche das geistige Gesetz Gottes, welches dem Menschen in's Herz geschrieben sei. Und demgemäss erweitert Luther hier auch die Idee des Zeichens der Kirche und führt nicht bloss die neben der Gemeinde der Gläubigen hergehenden institutionellen Zeichen, die im Wort und Sakrament oder im Predigtamt bestehen, sondern auch ethisch-religiöse Offenbarungen an. Das Ausgehen vom Begriff des Volkes scheint hier nun in der That eine wirkliche Gemeinde der Gläubigen in's Auge zu fassen.[31]) Allein man lasse sich nicht täuschen. Diese Zeichen als Produkte eines religiös und sittlich lebendigen Volkes sind nicht greifbarer und objektiv sicherer als der Gnadenstand der Gläubigen, als die guten Werke, die zum Beweise des lebendigen Glaubens dienen. Nur eine Erweiterung des Begriffes des göttlichen Wortes über den engen Kreis einer bestimmten Lehre kann man vielleicht daraus entnehmen. Doch bleibt auch dieses nur untrüglich als göttlich-objektives.[32]) Daher sehen wir, wie doch

[31]) Vgl. Walch: Bd. 16, S. 2778ff.; und daraus: „Nun sind in der Welt mancherlei Völker, aber die Christen sind ein besonder berufen Volk, und heissen nicht schlecht Ecclesia, Kirchen oder Volk, sondern Sancta Catholica Christiana, das ist, ein Christlich, heilig Volk, das da glaubet an Christum, darum es ein Christlich Volk heisst und hat den Heiligen Geist, der sie täglich heiliget, nicht allein durch die Vergebung der Sünden, so Christus ihnen erworben hat (wie die Antinomer närren), sondern auch durch Abthun, Ausfegen und Tödten der Sünden, davon sie heissen ein heilig Volk. Und ist nun die heilige Christliche Kirche soviel als ein Volk, das Christen und heilig ist, oder wie man auch zu reden pfleget, die heilige Christenheit; item die ganze Christenheit. Im alten Testament heisst es Gottes Volk.“ Als Zeichen dieser Kirche giebt er bekanntlich an: „das heilige Wort Gottes“, die heilige Taufe, das heilige Sakrament des Altars, die Schlüssel, das Predigtamt, Gebet und Gebets-Kultus, das Heiligthum des Kreuzes. Dazu kommt dann treue Verwaltung der bürgerlichen und irdischen Berufskreise (a. a. O. S. 2782ff.).

[32]) Vgl. dazu noch a. a. O. S. 2625ff., 2810f. Aus diesem Grunde scheint uns Ritschl auch viel zu weittragende Schlüsse aus diesen von Luther aufgestellten Zeichen zu wagen, welche der Lehre des Reformators im Ganzen kaum entsprechen. Vgl. Ritschl: Die Entstehung der lutherischen

der reale Bestand der Kirche sogleich eingeschränkt ist, wenn es heisst: „Und solche Leute müssen immer auf Erden sein, und sollten gleich nur zween oder drei oder allein die Kinder sein. Der Alten sind leider wenig." Und ferner: „Aber Christi Sacrament wirken aufs künftige und unsichtbarliche Wesen im Geist, dass man seine Kirchen und Bischöfe kaum von fern ein wenig riechen kann, und der Heilige Geist sich so stellet als sei er nicht da, lässt sie alles Unglück leiden, und für (also) meine Kirchen als Ketzer gehalten müssen werden." Unsichtbar oder geistig ist dem zufolge auch die Kirche als Gemeinde, welche die Mutter der Gläubigen sein soll. Und hofft er nun auch, dass die Kirche bald erscheine, so blieb doch die christliche Heiligkeit wesentlich nur in der Hoffnung auf ein anderes und wahres Leben.[33]) Dass freilich unserem Reformator die Idee von der Kirche als einer sich auch sittlich bethätigenden Gemeinschaft am Herzen lag, sieht man wohl daraus, dass er diese Symbole, die aus dem Sakramentalen in das Sittliche übergreifen, auch sonst hervorhebt.[34]) Die Unsichtbarkeit der Einheit oder Katholicität der Kirche vertritt unter seinen spätesten Schriften wiederum die „Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet", welche er im letzten Lebensjahre verfasste. In der Einheit der Kirche erkennt er aber auch ihre Wahrheit und Unfehlbarkeit.[35])

Wie ihm nun der lebendige Glaube ein Mittelglied zwischen dem rechtfertigenden und der praktischen Sittlichkeit abgab, so bildete ihm auch die Idee des nicht bloss institutionell, sondern auch lebendig und schöpferisch gedachten Wortes eine Brücke

Kirche, Zeitschrift für Kirchengesch. von Brieger, Bd. 1, Heft 1, S. 60 ff. R. beruft sich dabei auch auf die Torgauer Artikel.

[33]) Walch: a. a. O. S. 2782 ff., 2810; Bd. 5, S. 145 ff., 359 ff., 1400. Vgl. Gr. Katechismus bei Müller S. 456; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 55 f.; De Wette, Bd. 4, S. 315 f.; Bd. 5, S. 431; opp. exeg. VIII, S. 197.

[34]) Walch: Bd. 8, S. 488; Bd. 12, S. 1184 ff.; Bd. 16, S. 1171 f.; Art. Smalc. II, 4 (9), III (12), auch die Vorrede (bei Müller a. a. O. S. 308, 324, 297 f; Torgauer Artt.: Corp. Reform. Bd. XXI, S. 85; De Wette Bd. 5, S. 263 f.

[35]) Vgl. Erl. Ausg. Bd. 26, S. 146 ff.; dazu Walch: Bd. 8, S. 488 f.

zwischen der unsichtbaren oder idealen und der sichtbaren oder wirklichen Gemeinde. Er kann sich nicht denken, dass die Zeichen, namentlich das göttliche Wort jemals unkräftig sein könnten. Letzteres weckt, wie er meint, sowohl den Glauben, als es auch den H. Geist mit sich bringt und Heiligung und Heiligkeit erzeugt.[36]) Damit scheint allerdings die zufällige und gesetzliche Verbindung von Zeichen und Sache überschritten. Wie sollten auch sonst Wort und Geist innerlich zusammenhängen? Doch ist dieses lebendige Wort nicht das reine Wort Gottes, welches jenseits aller Wirkung liegt,[37]) sowie wir den rechtfertigenden Glauben sich über den inkarnirten erheben sahen. Und wie kraft des lebendigen Glaubens der H. Geist dem Wesen des Menschen einwohnt, so stellt auch das lebendige Wort eine Wechselwirkung zwischen der Kirche und ihren Zeichen her, die nun gleichsam ihre Lebenszeichen sein müssen. So wird es als Ausdruck der frommen Gemeinschaft dargestellt, wie doch sonst das Zeichen das Geringere als die Sache ist, die es bezeichnen soll. Dergestalt hören wir denn einerseits: „Und wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dies allein, so wäre es doch genugsam zu weisen, dass daselbst müsste sein ein christlich heilig Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein." Andererseits fügt Luther aber auch hinzu: „Wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein"; und schliesst: „Wer wollte es sonst predigen, hören, wo kein Volk Gottes wäre? Und was könnte

[36]) De Wette-Seidemann Bd. 6, S. 404ff. (aus dem Jahre 1545); Walch: Bd. 12, S. 2068 (aus dem Jahre 1530): „Denn wo das reine Wort bleibet, da muss auch alles rein werden; wie denn der Herr Christus spricht: Ihr seid alle rein, um der Worte willen, die ich mit Euch geredet habe." Vgl. Walch: Bd. 16, S. 2785ff.; daraus u. a.: Gottes Wort ist heilig und heiliget Alles, was es rühret, ja es ist Gottes Heiligkeit selbst. Wir reden aber von dem äusserlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt. Denn solches hat Christus hinter sich gelassen, als ein äusserlich Zeichen, dabei man sollte erkennen seine Kirchen, oder sein heilig christlich Volk." Vgl. ferner Walch: Bd. 8, S. 203f.; auch opp. exget. VI, S. 244ff. und oben S. 502.

[37]) Vgl. z. B. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 42f. u. unten.

oder wollte Gottes Volk glauben, wo Gottes Wort nicht da wäre." [38]) Oder wir hören auch: „wo das Wort ist, da ist auch der H. Geist; wo aber dieser ist, da müssen ja etliche sein, die da glauben". [39])

Diess Alles ändert aber nichts an der Thatsache, dass nach Luther's Vorstellungen die kleine Schaar von Gläubigen doch menschlichen Augen kaum sichtbar ist und keine konkrete Gemeinschaft bildet; und je mehr mit dieser Anwendung des Zeichens Ernst gemacht wird, destoweniger sind die wahren Bekenner aufzufinden. Man muss daher auch J. Nitzsch beistimmen, wenn er im Katechismus diese Unsichtbarkeit durch die Idee der communio sanctorum bezeichnet sieht. [40]) Wir aber finden in der nicht zu leugnenden Unbestimmtheit dieser Vorstellung, [41]) wie solche sich namentlich im Verhältniss zur Gemeinschaft der Heiligthümer kund thut, ebenso sehr das Streben nach einer idealen Kirche im Gegensatz zur römischen, wie das Eingeständniss,

[38]) Walch: Bd. 16, S. 2786.

[39]) Walch: Bd. 12, S. 712.

[40]) C. J. Nitzsch: System der christlichen Lehre S. 363f. Auch die Schmalkalder Artikel verbinden beides, wenn sie das Wesen der Kirche in die „heiligen Gläubigen" setzen, daneben aber auch sagen: die Heiligkeit der Kirche bestehe „im Worte Gottes und rechtem Glauben"; vgl. bei Müller a. a O. S. 324.

[41]) Dass man daher Luther's Lehre von der unsichtbaren Kirche sehr verschieden verstanden hat, ist kaum auffällig. Vgl. z. B. noch Mönckeberg: Luther's Lehre von der Kirche, Hamburg 1876, S. 5, 24 ff., 63. M. behauptet, u. a., dass Luther von der Zeit an, da Zwingli von der unsichtbaren Kirche sprach, den Ausdruck „„unsichtbare Kirche"", den er früher selbst gebraucht hatte, und der ihm selbst oft unbequem gewesen sein musste, mied; und zwar mit Absicht; denn in allen seinen nach 1824 erschienenen Schriften ist bis jetzt nur eine Stelle gefunden, in der dieser Ausdruck vorkommt, in der grösseren Erklärung des Briefes St. Pauli an die Galater" (S. 31). Luther habe aber stets gleich gedacht und nie die unsichtbare Kirche Zwingli's gelehrt. Auf der anderen Seite vgl. Kraus: a. a. O. S. 28 ff. und Julius Müller: Die unsichtbare Kirche, Erster Artikel (Dogmat. Abhandlgg. S. 299 f.). Aus unserer Darstellung geht übrigens hervor, dass es nicht bloss auf den Ausdruck „unsichtbare Kirche" ankommt.

in dieser Hinsicht von dem persönlichen Glaubens-Princip aus zu einem wahrhaft praktischen Ideal nicht gelangen zu können. Und dass hierzu die wichtigsten Vorbedingungen fehlten, können wir aus der bisher dargestellten Lehre Luther's vom Gesetz, vom Glauben, vom allgemeinen Priesterthum unschwer entnehmen.

Eine praktisch viel wichtigere und theoretisch weit ausgebildetere Verwendung als die Idee der unsichtbaren Gemeinde hat bei Luther aber die kirchliche Verwendung des geoffenbarten Wortes Gottes gefunden, das in dieser Beziehung, wie es nicht anders sein konnte, einen gesetzlichen und institutionellen Charakter annahm; hatte er doch zugestanden, dass jedes Reich und jede Gemeinschaft ein Recht und Gesetz haben müsse. Dabei handelt es sich weder um das Wort, welches dem gläubigen Individuum schlechthin immanent oder dessen freier, unmittelbarer Ausdruck ist, noch um die rein vom Himmel herabtönende, alle menschliche Vermittelung ausschliessende Verkündigung der Gnade. Denn obschon wir diese als einen absoluten Imperativ betrachten konnten, so schlug ein solcher doch so unmittelbar in absolute Freiheit um, dass dieser Auffassung der Objektivität immer noch das Moment der Allgemeinheit fehlte. So handelt es sich für die Kirche um das Wort, welches sich als eine von Christo gestellte allgemeine Aufgabe offenbart, oder als ein von ihm herrührender Auftrag, wie solcher über die freie und unmittelbare Lebens-Aeusserung des einzelnen gläubigen Subjektes weit hinausgreift.

Dabei ist es nun ebenso merkwürdig, wie aus des Reformators Lehre vom Gesetze und seiner Lösung der Frömmigkeit von der positiven Sittlichkeit erklärlich, dass uns das kirchliche Wort Gottes sogleich auf eine berufsmässige, amtliche Vollziehung und Einsetzung desselben, auf das „ministerium verbi divini“ hinführt. Dieses Ministerium geht nun aber von Hause aus eine nähere Verbindung mit dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen ein, wodurch ihm und vorzüglich dem letzteren eine eigenthümliche Doppelsinnigkeit zu Theil wird. Wir haben nämlich oben gesehen, dass das allgemeine Priesterthum

der getauften Christen sich zwar dem amtlichen Priesterthum gegenüberstellt und doch zugleich als ein besonderer Beruf erscheint, der sich mit den auf der Theilung der Arbeit beruhenden bürgerlichen Aemtern und Pflichten vergleichen lässt. Bei dieser Doppelsinnigkeit kämpft die Idee der Ausübung bestimmter socialer Funktionen, die ihrer Natur nach nicht allgemein sein können, mit der Vorstellung allgemeiner, ethisch-religiöser Pflichten, die das eine sittliche Leben in verschiedenen äusseren Stellungen und Thätigkeiten abbilden. Dass Wort und Sakrament von jedem Christen verwaltet werden können, war uns ja schon in der reformatorischen Behandlung des Buss-Sakramentes bei Luther entgegengetreten; ausdrücklich giebt er aber in der Schrift an den deutschen Adel den getauften Christen als solchen priesterlich-kirchliche, nicht bloss religiöse Funktionen in die Hand, nämlich: „täufen, Messehalten, absolviren und predigen".[42]) Demgemäss musste dann auch der Grund der Einsetzung eines besonderen (engeren) priesterlichen Amtes in der Gemeinde und aus der Gemeinde so undeutlich werden, wie wir es oben gesehen haben. Dass unser Theologe aber das nothwendige Vorhandensein eines solchen Amtes neben dem allgemeinen Priesterthum und zunächst unbeschadet desselben postulirte, lässt sich nicht in Abrede stellen.[43]) Spricht er doch selbst in jener Schrift von dem Pfarramt, das Christus und die Apostel eingesetzt haben, dessen Inhaber in Gemeinschaft mit der weltlichen Obrigkeit die Gemeinde „mit Predigen und Sakramenten" „regieren" soll.[44]) Die freiheitliche Tendenz seines reformatorischen Vorgehens schien nun insofern eine Lösung dieser Schwierigkeit herbeizuführen, als er das allgemeine Priesterthum rein religiös auffasste, dagegen den kirchlichen Beamten als solchen gar nicht als Priester dachte. Allein damit war die empirische Kirche selbst in Frage gestellt, also auch in

[42]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 303.

[43]) Vgl. oben S. 270 ff.

[44]) Walch: Bd. 351 ff.

Luther's Sinn zu viel gesagt. Kein Wunder, dass er dann später wieder dem kirchlichen Amte eine höhere, priesterliche Bedeutung gab, ohne freilich das allgemeine Priesterthum leugnen zu wollen. Auch hier haben wir bei allen Widersprüchen den Eifer und den Scharfsinn zu bewundern, mit dem er ein Problem zu beleuchten und zu lösen versuchte, ohne in seinem System die Mittel zur Erledigung desselben zu besitzen. Da diese Frage nicht nur zur Darstellung der Lehre Luther's, sondern auch noch heute von dogmatischer und ethischer Wichtigkeit ist, so fassen wir die Entwickelung der hierauf bezüglichen Ansichten unseres Reformators noch näher in's Auge.

Es konnte nicht fehlen, dass er anfänglich auch der Predigt des Evangeliums den Glauben zum Grunde legte, so dass wir demgemäss auch die Gläubigen als die Vertreter von Wort, Sakrament oder irgend einer kirchlichen Gewalt zu betrachten haben; wonach sich auch die sichtbare und unsichtbare Glaubensgemeinde noch nahe genug berühren würden.[45]) Wie wir nun aber bereits oben eine allgemeine Pflicht zum Bekennen des Evangeliums fanden:[46]) so theilt er selbst Christo die Pflicht des Wortes mit, die wir gewiss nicht als eine amtlich übertragene denken sollen. Dennoch vergleicht er diesen Beruf, den der Erlöser selbst erfüllte, mit dem des geistlichen Standes und Amtes, so dass die Linie der rein sittlichen Verpflichtung auch in diesem Falle überschritten wird.[47]) Das

[45]) Vgl. Resol. super, Prop. XIII de pot. Papae: „Quare ubicunque praedicatur verbum Dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi ecclesia; ubi ecelesia, ibi sponsa Christi; ubi sponsa Christi, ibi omnia, quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet quae ad fidem sequuntur, claves, sacramenta, potestatem, et omnia alia (opp. lat. v. arg. III, S. 335). So ist ihm auch überhaupt die Kirche das prius, die potestas ecclesiastiea das posterius (a. a. O. S. 355f.).

[46]) Vgl. oben S. 242, 246.

[47]) Im Traktat de libertate christiana lesen wir: „Neque Christus ad aliud officium missus est, quam verbi, et apostolicus, episcopalis. universusque ordo clericorum nonnisi in verbi ministerium vocatus et institutus est“ (opp. lat. a. a. VI, S. 222.

ministerium verbi kann er sich demgemäss auch nur wie eine obrigkeitliche Funktion in der Kirche denken, soll es auch die einzige Obrigkeit unter den Gläubigen ausmachen, die alle vom Papste verliehene kirchliche Gewalt ersetzt und aufhebt. So bildet ihm dieses Ministerium das evangelische Bischofs- oder Priester-Amt.[48]) Eine derartige obrigkeitliche Bestimmung widerspricht dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums, hat aber alsbald ihren guten Grund, wenn für die sichtbare Kirche und den äusseren Gottesdienst der pädagogische Gesichtspunkt geltend gemacht wird. Derselbe leitete aber, wie wir wissen, unseren Reformator von Hause aus und wurde von ihm nur schärfer in den Vordergrund gestellt, nachdem er die Einrichtung eines Kultus für die reifen und freien Gläubigen, einer reinen missa fidelium für unmöglich erkannt hatte, wie sie ja nach seinen Voraussetzungen auch eigentlich unnöthig war. So sagt er 1526 von Wort und Sakrament, dass sie nicht um der Christen willen, sondern um derer willen da seien, die erst Christen werden wollen, oder zur religiösen Stärkung und Belehrung des Volkes, der Einfältigen und der Jugend. Dabei müsste man nun freilich annehmen, dass die Verwalter des Wortes Gottes aus dem Kreise der Gläubigen stammen, wenn anders das kirchliche Amt noch einen ethisch-religiösen Hintergrund haben soll. Doch ist

[48]) Vgl. Resol. sup. Pr. XIII d. pot. Pap. a. a. O. S. 330, 359, 368 ff.; und daraus: „Non est alia praecellentia in ecclesia, quam verbi ministerium". Wenn Heppe behauptet, der Begriff ministerium verbi divini bedeute überhaupt und auch bei Luther nicht „Dienst am Wort", sondern den Dienst, welchen das Wort, als Subjekt, Gott leistet, so kann das unmöglich richtig sein, weil offenbar an ein Amt oder an einen von Menschen geleisteten Dienst gedacht wird. Selbstverständlich haben wir hier nicht den Genetiv des Subjektes, sondern den der näheren Bestimmung eines allgemeinen Begriffs. Dienst am Wort könnte man allerdings als eine zu schwache Uebersetzung bezeichnen. Es handelt sich um den Dienst, welchen das Wort bewirkt, erzwingt oder den Dienern auflegt; daher ministerium verbi bei Luther gleich „officium verbi" ist. (Vgl. Heppe: Dogmatik d. deutsch. Protestantismus Bd. 3, S. 4 ff.)

es zu beachten, dass nun zugleich das Vorhandensein solcher wahren Priester in Frage gestellt wird. Freilich taucht dabei noch das Verlangen nach einer sichtbaren Gemeinde der reiferen Gläubigen auf, die in sofern auch eines äusseren Kultus bedürfen, als sie noch in der Glaubens-Uebung stehen und sich eines sittlichen Fortschrittes im Glauben befleissigen.[49]) Darin haben wir jedoch eine Idee, die sich nicht etwa nur deshalb nie realisirte, weil Luther diese Gläubigen, wie man meint, aus thatsächlichen Gründen nicht finden konnte, sondern eine solche, deren Verwirklichung durch seine Soteriologie und Ethik, die ein Zustandekommen des Gnadenstandes uud eine Vermittelung von Sünde und Gnade oder von positiver Sittlichkeit und Frömmigkeit ausschloss, a priori unmöglich gemacht war. Daher fehlt auch bei unserem Theologen jeder ernstliche Ansatz zur Verwirklichung jenes frommen Wunsches, mit der auch eine nähere Verbindung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gegeben wäre.[50])

Dagegen hat er namentlich in früherer Zeit die Abhängigkeit des kirchlichen Amtes vom Glauben oft genug hervorgehoben. Sie zeigt sich in dem gegen Eck geäusserten Gedanken,

[49]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 268ff. (deutsche Messe u. s. w. vom Jahre 1526); Bd. 11, S. 841. Auf eine solche doppelte Gemeinschaft mit der Maassgabe, dass die dem Amte des Wortes unterworfene aber die eigentlich sichtbare und öffentliche ist, zeigt auch die Schrift de servo arbitrio (opp. l. v. a. VII, S. 176f.). Hier unterscheidet L. die innere durch den Geist gewirkte Ueberzeugung von der Wahrheit und deren öffentlicher Vertretung. Mit Rücksicht auf letztere heisst es sodann: alterum est judicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem certissime judicamus spiritus et dogmata omnium. Hoc judicium est publici ministerii in verbo et officii externi et maxime pertinet ad duces et praecones verbi, quo utimur dum infirmos in fide roboramus et adversarios confutamus. Hoc supra vocavimus externam Scripturae sanctae claritatem". Unter diesem judicum externum versteht er also die äussere, amtliche Predigt und Schrift-Auslegung, welcher die Gläubigen nicht unterworfen sind.

[50]) Vgl. hierzu Jacoby a. a. O. S. 147ff.

dass die kirchliche Gewalt in der Gemeinschaft doch keinem einzelnen Menschen übergeben worden sei, so dass das ministerium verbi zugleich ministerium ecclesiae, Amt der Gemeinde oder der Kirche ist.[51]) Mithin bietet ihm dasselbe wie der Amtsträger an und für sich keine religiöse Garantie. Letzterer hat keine göttliche Auktorität, diese besitzt immer nur der Gläubige. Er ist denn auch der eigentliche Vorgesetzte des kirchlichen Beamten.[52]) Nach dieser Auffassung kann das kirchliche Amt und seine Verwaltung möglicherweise so ausarten und korrumpirt werden, dass jener in der Schrift an den Adel vorgesehene Fall, dass die gläubige Gemeinde es erst von neuem aus sich hervorzubringen habe, auch innerhalb der Entwickelung der Gesammt-Kirche einzutreten vermag. Offenbar neigte Luther in der Beurtheilung der katholischen Kirche dazu, diesen Fall als vorhanden zu denken. Aber es liegt auf der Hand, dass wir damit in praktischer Rücksicht über das Persönlichkeits-Princip nicht hinauskommen, und dass der Amtsträger dann im Grunde

[51]) Vgl. Res. sup. Prop. XIII, opp. l. v. a. III, S. 306ff.; und daraus: „claves non esse ullius hominis singularis, sed ecclesiae et communitatis ut firmum sit, sacerdotem non suo jure, sed ministerio (quia ecclesiae minister est) ecclesiae clavibus uti, nec tamquam suis aut sibi, sed ecclesiae traditis (S. 309).

[52]) Vgl. „Ad Aegocerotem Emserianum“ (1519). „Cum vero nos omnes Christo, id est, veritati et justitiae plus debeamus quam ulli hominum, certum est erranti et impio pontifici praeferendam veritatem et justitiam: Atque ita, penes quem fuerit haec veritas et justitia, Christus, hic superior est pontifice debetque pontifici tum resistere, tum eum monere et emendare; alioqui reus erit peccati in Christum, cui praetulerit hominem, veritatique iniquitatem“ (opp. lat. v. a. IV, S. 39f.; Löscher, a. a. O. Bd. III, S. 689f.). Dass dieser Widerstand auch ein öffentlicher sein muss, wird ausdrücklich bemerkt. Der objektive Maasstab, der die Grenze zwischen Freiheit und subjektiver Willkühr zieht, ist hier, wie sonst, Gottes Wort in seiner von jeder äusseren Auktorität gelösten, freien (persönlichen) Anwendung. Der freien Herrschaft desselben unterwirft er demgemäss, wie wir das oben anführten, die ganze römische Kirche, wobei das absolut freie Wort als „rex regum et Dominus dominantium“ bezeichnet wird (a. a. O); vgl. auch oben S. 168, 172, 183ff., 502.

niemals zu einem gesicherten Ansehen gelangt. Niemals ist z. B. die Gefahr ausgeschlossen, dass er ein Ungläubiger oder Unwürdiger sei oder werde. Denn es ist keinenfalls Luther's Meinung, dass die Gläubigen ein unfehlbares Urtheil über den Herzenszustand Anderer haben. Das folgt schon mit Nothwendigkeit aus der Innerlichkeit des Glaubens, wie es auch in der Meinung begründet ist, dass der Spender der Sakramente einfach auf das Verlangen hin, ohne richterliches Urtheil die Gnade und Sünden-Vergebung zu appliciren hat.[53]) Doch auch durch die amtliche Thätigkeit selbst kann der Vertreter des geistlichen Berufes bei solcher Abhängigkeit von der Gemeinde der Gläubigen nicht wesentlich gestützt werden; denn theils wird dabei, wie wir schon oben sahen, die Nothwendigkeit dieser ganzen Thätigkeit nicht klar, theils kann sie jeder andere Christ entweder ebenso gut oder sogar viel besser verrichten. So gilt denn jeder Gläubige auf Grund des Wortes Gottes für berechtigt und verpflichtet, nach seiner freien Ueberzeugung dem Inhaber des Amtes jeden Augenblick den Gehorsam zu kündigen.

Luther verbirgt es sich daher auch nicht, dass seine Lehre vom allgemeinen Priesterthum das äussere Amt, was es auch sei, im Grunde aller priesterlichen und religiösen Bedeutung entkleidet. So führt er in seiner Antwort „Auf das über christliche u. s. w. Buch Bock's Emser's zu Leipzig“ (1520) aus, dass das allgemeine Priesterthum die Idee der innerlichen, geistlichen Priesterschaft“ ergebe, die sich als solche sowohl dem kirchlichen Priesterthum Roms als auch jedem sacerdotium ecclesiasticum entgegenstelle. Aus der geistlichen Priesterschaft will er dann aber hier, nicht ausnahmsweise

[53]) Luther giebt freilich ein in das Innere dringendes Urtheil über andere Personen zu. „Denn das Evangelium“, sagt er, „leuchtet und sagt einem jedermann, was der andere im Herzen hat geistlich, nit dass er wisse, was er thun will, sunder als recht oder unrecht sei für Gott.“ (Vermischte Predigten Bd. 1, S. 280.) Das ist aber keine derartige unfehlbare Beurtheilung der Person.

sondern regelmässig, durch allgemeine Wahl den kirchlichen Bischof oder Presbyter hervorgehen lassen, der die Gemeinde der Gläubigen und zwar möglicherweise nur vorübergehend vertritt. Doch soll er, wenn er nicht einfach der Aelteste ist, an Frömmigkeit und Gelehrsamkeit hervorragen.[54]) In der Schrift „de abroganda missa privata" eifert er ferner nicht allein gegen eine bestimmte priesterliche Institution, sondern überhaupt gegen das „sacerdotium visibile". Sei das wahre Priesterthum nach den Gesetzen des Reiches Christi zu bilden und zu erklären, so müsse es ein geistiges und unsichtbares sein.[55]) Wird es zugleich als ein allen Christen gemeinsames geschildert, so hebt es hiernach gerade jedes konkrete Band der Gemeinschaft auf, denn es bedeute, dass Jeder für sich selbst vor Gott zu treten und sich der einzigen Mittlerschaft Jesu Christi zu getrösten im Stande ist. Und wenn dann freilich der Priester, d. h. der Christ auch eine mittlerische Stellung für die einnehmen soll, die noch nicht zum Christenthum gekommen sind, so ist das hier nicht minder als etwas durchaus persönliches zu denken.

[54]) Vgl. Erl. Ausg., Bd. 27, S. 230 ff.; Walch: Bd. 18, S. 1568 ff.; und daraus: „Denn also ist's zugegangen vorzeiten, und sollte noch also gehen, dass in einer jeglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistliche Pfaffen sind, einer aus ihnen der Aelteste oder je der gelehrteste und frömmste, würde erwählet, der ihr Diener, Amtmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sakramenten; gleich wie ein Bürgermeister in einer Stadt aus dem gemeinen Haufen aller Bürger erwählt wird" (S 1573). Ausdrücklich betont er auch die Absetzbarkeit dieser Presbyter: „Wir alle mit dem ganzen Haufen sind Priester, ohne des Bischof's Weihen; aber durch das Weihen werden wir der andern Priester Knechte, Diener und Amtsleute, die da mögen abgesetzt und wandelt werden" (S. 1575).

[55]) Vgl. Luth: opp. l. v. a. VI, S. 120 ff., 126, 184 ff. und daraus: „Certus esto nec ulla persuasione falli te sinas, quisquis esse voles pure Christianus, nullum esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum nisi quod humanis mendaciis est per Satanam erectum, unum vero et solum est nobis sacerdotium Christi, quo ipse obtulit sese pro nobis et nos omnes secum". „Atque ita sacerdotium novi Testamenti prorsus sine personarum respectu regnat communiter in omnibus spiritu solo".

Denn es soll auch die Bekehrung kein Werk der Kirche sein, wie auch von keinem organischen und gesetzlichen Zusammenhange der unsichtbaren, priesterlichen Gemeinde mit einem äusseren Kreise die Rede ist. Auch die priesterlichen Opfer, die bei dieser Gelegenheit den Gläubigen zuerkannt werden, haben nur ethischen, nicht kirchlichen Werth.[56]) Daraus ergiebt sich nun der Sinn, in welchem das ministerium verbi zu diesen priesterlichen Funktionen gerechnet wird. Ist nämlich das Wort Gottes der Kirche durchaus übergeordnet, während es als das Lebens-Princip des Gläubigen das dem Christen einwohnende geistige Gesetz ausmacht, so wird folgerichtig auch jenes Ministerium allen Christen gleicherweise zuertheilt, so dass Luther allen Unterschied nur auf eine parlamentarische Ordnung zur Verhinderung gleichzeitigen Sprechens in den Versammlungen zurückführt.[57]) Dass hiernach von einem eigentlichen Amt des Wortes überhaupt nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Wenn er nun nichtsdestoweniger das Vorhandensein eines kirchlichen Amtes seit der Zeit der Apostel annimmt, so wird es begreiflich, dass er sich auch hierfür auf einen direkten, nicht weiter erklärten göttlichen Befehl stützt, ohne die Natur dieses Auftrages näher zu beschreiben. Dem Zusammenhange nach muss

[56]) Vgl. a. a. O. und oben S. 329 f.

[57]) Vgl. oben S. 172 f., 327 f. und a. a. O. S. 131 ff., 184 f. und daraus: „Igitur omnes Christiani jus et officium habent docendi, ut rumpatur Behemoth cum universis squamis suis“. Einige Schwierigkeit macht ihm dabei nur das Recht der Frauen, und so meint er, dass in einer gemischten Versammlung der H. Geist wohl eher auf die Männer, als auf die Frauen komme. Doch handelt es sich ihm im Grunde auch hier nur um eine äussere Differenz: „Ordo itaque et honestas est, ut viris loquentibus in ecclesia taceant mulieres, nullis autem loquentibus viris, necesse est, ut loquantur mulieres“ (S. 135). So wird hier auch, was wir anfügen, noch sehr bestimmt jede äusserlich kirchliche Applikation des Altar-Sakramentes geleugnet. Jeder kommunicirt im Glauben sich selbst: Ex quibus nunc evidenter sequitur, Eucharistiam seu Missam prorsus nulli alteri posse applicari et communicari . . . „fides in promissionem sua cuique seorsum est, nulli potens applicari aut communicari“.

er aber mehr an ein Amt äusserer Ordnung und Regierung der Gemeinde-Angelegenheiten denken, als an ein Lehr-Amt. Sein Bestreben geht auch hier, wie schon im Streite mit Eck, dahin, die Gleichheit der Presbyter und Bischöfe gegen die römische Gliederung der Hierarchie zu verfechten. Uebrigens ragt hier die polemische Benutzung dieser Vorstellung so sehr hervor, dass man sieht, wie es ihm besonders darauf ankam, im Kampfe mit Rom die göttliche Einsetzung einer Vielheit von Bischöfen zu betonen, womit er die schwierige Frage von der Nothwendigkeit und Natur der bischöflichen Funktion an sich umging.[58]) Sehr unklar ist demgemäss auch die Verbindung einer Vertretung des Wortes und Sakramentes mit dem Gemeinde-Amt, wie es eineArt äusserlicher Regierung darstellt. Nur das wird aus dem Vergleich der in Rede stehenden kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse deutlich, dass er so viel als möglich an eine demokratisch und frei verfasste Gemeinschaft denkt.[59]) Denselben Geist, wie jene Abhandlungen aus dem Jahre 1520 und 1522, athmet auch noch die spätere (1523) dem Senat und dem Volk der Stadt Prag zugesandte Schrift „De instituendis ministris ecclesiae“ welche sich eigens mit der vorliegenden Frage beschäftigt. Sie macht kein Hehl daraus, dass der sichtbar existirenden Gemeinde der Gläubigen, wie gering oder gross an Umfang dieselbe auch gedacht sei, das unbedingte Recht zustehe, alle überkommenen Träger des Amtes zu vertreiben und ohne festes Amt das Evangelium als cultus domesticus zu treiben

[58]) A. a. O. S. 137ff. Doch ist es wohl bezeichnend, dass er sich über diese göttliche Einsetzung zunächst hypothetisch ausdrückt: „Hic si credis in Paulo spiritum Christi loqui et statuere, agnoscis simul, statutum divinum esse, ut in qualibet civitate sint plures episcopi, aut saltem unus“. In Bezug auf die Einsetzung der Beamten stellt er aber nun die Wahl durch Mitbischöfe als gleichberechtigt neben die Wahl durch das Volk.

[59]) Vgl. noch a. a. O. S. 142f. und daraus: „Episcopi vero, seu presbyteri, seu seniores, seu diaconi, prorsus nulla re differre a ceteris Christianis debent, nisi solo officio verbi et Sacramenti, sicut senator nulla re differt a civibus suis, nisi officio regendae civitatis.“

oder um der Sakramente, namentlich der Eucharistie willen, zu deren Feier für Luther ein öffentlicher Beamter nöthig zu sein scheint, aus freiem, gläubigem Ermessen geeignete Personen an deren Stelle zu setzen.[60])

Sehr deutlich wird aber auf diesem Standpunkte das Amt der religiösen Person untergeordnet, da Luther bei dem Vorhandensein gottloser und ungläubiger Geistlicher die Enthaltung der Christen vom Sakrament und öffentlichen Gottesdienste, namentlich auch von der Eucharistie, für durchaus rathsam erklärt.[61]) Und während dergestalt der Geistliche aus den Gläubigen genommen werden soll, so ist er gerade als Beamter nur eine menschliche Erscheinung und Kreatur. So entsteht der Grundsatz, den die vorliegende Schrift vornehmlich zu vertreten sucht: Der Priester ist etwas anderes als der Presbyter; jener wird geboren, dieser wird gemacht. Geboren wird der Priester aus Gott durch den H. Geist. Alle Priester sind wahre

[60]) A. a. O. S. 497 ff.; vgl. daraus: „iis; qui credunt et agnoscunt veritatem liberrima facultas et copia est omnes impios ministros profligendi et non nisi idoneos et pios vocandi et instituendi, quoties placuerit". Hierbei bekämpft er ebenfalls den character indelebilis des römischen Priesters (S. 498).

[61]) Vgl. den Abschnitt „Dehortatio a suscipiendis ordinibus papisticis" (a. a. O. S. 495 ff. und daraus: „Certe si hoc modo tres, decem domus, vel tota civitas, vel multae civitates sibi consentirent et fidem et caritatem per Evangelium domesticum exercerent, etiamsi in aeternum nullus accederet ordinatus, rasus et unctus, vel quovis modo impositus minister, qui Eucharistiam aut alia ministret, Christus absque dubio in medio eorum esset et eos pro ecclesia sua agnosceret, non modo non damnaturus, sed plane coronaturus hanc piam et Christianam abstinentiam ab omnibus Sacramentis aliis per impios et sacrilegos ministrandis. Ipse enim dixit, solum unum esse necessarium; nempe verbum Dei, in quo vivit homo. Quod si verbo vivit et verbum habet; ceteris omnibus carere potest, ut caveantur impiorum dogmata et ministeria (S. 497). Das Recht der Taufe gewährt er dem Hausvater („quando id Laïcis, motivirt er diese Koncession, „permittit etiam totius orbis consensus et usus"), während er von der Eucharistie sagt: „Eucharistia enim non est sub periculo salutis necessaria, sufficit autem Evangelium et baptismus, cum sola fides justificet et sola caritas bene vivat" (a. a. O.).

Christen und alle lebendigen Christen sind Priester; Christus selbst ist das Vorbild dieses Sacerdotiums.[62]) Auffallend ist dabei nur, dass Luther zu den allen Christen gebührenden priesterlichen Rechten und Pflichten auch die Verwaltung von Wort und Sakrament rechnet, während er doch oben zur Feier der Eucharistie noch einen besonderen Bevollmächtigten verlangte. Wir werden daran zu gedenken haben, dass gerade das letztere Sakrament in einer Zusammenkunft der ganzen Gemeinde gefeiert werden soll, so dass um der öffentlichen Ordnung willen ein Vorsteher gewählt werden muss. Nicht aber handelt es sich darum, dass sich die gläubige Gemeinde dabei religiös passiv verhält, so dass Einer aus ihrer Mitte als Stellvertreter Christi aufträte. Und wie ihm die Grundlage des allgemeinen Priesterthums das officium et ministerium verbi ist, so ist es auch die Betonung des Wortes Gottes und nicht der geheimnissvollen Transsubstantiation im Abendmahl, durch welche Luther die Verwaltung selbst dieses Sakramentes allen Christen zugesteht.[63])

[62]) Aus der Begründung dieses Priesterthums auf die Wiedergeburt folgt selbstverständlich sein religiös-sittlicher Charakter, welchem auch in der uns bekannten Weise das Opfer entspricht, das die priesterlichen Christen in der Nachfolge Jesu zu bringen haben: vgl. namentlich a. a. O. S. 517 ff.

[63]) Vgl. a. a. O. 506 ff. Jene Hauptthese lautet: „Sacerdotem non esse quod presbyterum vel ministrum, illum nasci, hunc fieri". Vgl. aus ihrer Erklärung „Sunt autem sacerdotalia officia ferme haec, docere, praedicare annunciareque verbum Dei, baptisare, consecrare, seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et judicare de omnium doctrinis et spiritibus. Magnifica plane et regalia sunt haec. Primum verum et summum omnium, in quo omnia pendent alia, est docere verbum Dei. Nam verbo docemus, verbo consecramus, verbo ligamus et solvimus, verbo sacrificamus, per verbum de omnibus judicamus, ut cuicunque verbum cesserimus, huic plane nihil negare possimus, quod ad sacerdotem pertinet. Porro verbum idem est omnibus, sicut Esaias dicit: Dabo universos filios tuos doctos a Domino". In Bezug auf das Abendmahl heisst es u. a.: „Verum et hic Papistis obstitit trabs illa in oculis, ut majestatem verbi Dei non viderent, solam autem panis transsubstantiationem administrarentur. Rogo te, quae est illa magnifica potentia consecrandi, collata potentiae baptisandi et verbi annunciandi? Mulier baptisat et verbum vitae

Demnach sieht Luther hier als den ausschliesslichen Grund einer Einrichtung des Presbyteriums auf dem Fundament des Sacerdotiums die äussere Gemeinschaft an, die ihm zufolge die absolute und innere Gleichheit Aller nur in einer bestimmten Ordnung realisiren kann. Weil nun Alle ein Recht haben, so besitze, meint er, kein Einziger die Befugniss und die Macht, für sich allein vor den Uebrigen hervorzutreten.[64]) Damit gesteht er freilich indirekt zu, dass jenes Recht doch nicht vollständig zur Thatsache werden kann, oder dass die ideale Gleichheit sich immer nur annäherend realisirt. Scheint er aber in unserer Schrift fast zu vergessen, dass er das allgemeine Priesterthum ein unsichtbares genannt hatte, so beurtheilt er hier die realen Verhältnisse so sehr im Lichte der Idee, dass die äussere Erscheinung auf das geringste Maass der Nothwendigkeit zurückgedrängt erscheint. Dessen ungeachtet bleiben eine Reihe von entscheidenden Fragen über dieses Verhältniss der Gemeinde zum Amte oder des Sacerdotiums zum Presbyterium theils unberührt, theils unerledigt.[65]) Wir haben hier wohl den am weitesten gehenden Versuch unseres Reformators vor uns, die Gemeinde der Gläubigen als sichtbare Kirche darzustellen. Die ausserordentliche Schwierigkeit dieses Unternehmens fühlt er daher zum Schluss seiner Schrift auch selbst, indem er ihm die ernstesten und gefährlichsten Hindernisse weissagt. In dem Streben nach einer solchen Kirche werde, meint er, das

ministrat . . . Interim sacerdos ille mirificus panem mutat, non alio tamen nec majore verbo nec potentiore, ad quam mutationem nihil prorsus sequitur nisi stupor et admiratio sacerdotis super sua dignitate et potestate" (S. 513 f.).

[64]) Vgl. A. a. O. S. 523 f.; und daraus: „Verum haec communio juris cogit, ut unus, ant quotquot placuerint, communitati eligantur vel acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exsequatur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo Dei".

[65]) Namentlich vermisst man Genaueres über die Nothwendigkeit der Sakramente. Es liesse sich hier auf Luther selbst anwenden, was er über die Eucharistie sagt: „Proinde videmus, quam raro evangelistae et apostoli mentionem Eucharistiae faciant, ut multa a multis ibi desiderentur (S. 514).

Kreuz im Kampf mit der Welt, dem Teufel und den irdischen Fürsten und Herren nicht ausbleiben; ja man werde sich diesem Plan schon entgegensetzen, ehe noch an seine Ausführung gedacht sei. Daraus soll freilich geschlossen werden, dass der Rath aus Gott sei, und im Glauben unternommen werden müsse. Hiermit hat er indessen seinen Freunden etwas auferlegt, was er selbst nicht zu unternehmen wagte.[66]) Unsere Schrift zeigt den Charakter jener Uebergangs-Periode, in welcher er das reine und freie Evangelium vergeblich mit einem praktischen und positiv sittlichen Gesetze zu versöhnen trachtete.

So entspricht auch die weitere Behandlung unserer Frage der uns bekannten Entwickelung seiner Theologie. Er würde dem Amte offenbar eine höhere Bedeutung in der Gemeinde gesichert haben, wenn er demselben eine sich an das Glaubensleben anschliessende besondere Gabe zum Grunde gelegt hätte, der analoge Charismen auf anderen Gebieten des gemeinschaftlichen Wirkens entsprächen, so dass der damit gesicherte persönliche Vorzug des Presbyters denselben der Willkühr der Gemeindeglieder enthoben hätte, wie auch zugleich das Gemeinschaftsprincip gewahrt wäre. Wir sehen wohl eine Hindeutung hierauf, wenn er dem Presbyter nicht bloss Frömmigkeit, sondern auch

[66]) Vgl. a. a. O. S. 532ff. Wir müssen nun Dieckhoff darin Recht geben, dass er diese Ableitung des festen Amtes aus dem gleichen persönlichen und freien Priesterthum für ungenügend erklärt. Wenn er aber das Ganze als eine falsche Uebertragungstheorie fasst, als ob nämlich Luther das persönliche, geistliche Priesterthum durch Stellvertretung übertragen werden lasse, so ist dazu zu bemerken: Das wahre Priesterthum hat mit dem Amte an sich nichts weiter zu thun, als dass es dessen Voraussetzung ist. Uebertragen werden nur äussere, nebensächliche Funktionen, die ungleich geringer als ersteres sind. Für Luther bedingt ja die Spendung und Verwaltung des Sakramentes keinen persönlichen, priesterlichen Einfluss. Noch weniger wird die Pflicht des Bekenntnisses des Glaubens in Wort und That, also das Predigtamt im weiteren Sinne übertragen; vgl. Dieckhoff: Luther's Lehre von der kirchlichen Gewalt, Berlin, 1865, S. 100f. und noch Luth.: opp. a. a. O. S. 524ff. In die letztere Stelle legt D. gewiss irrthümlich die Vorstellung einer geistigen Herrschaft hinein.

Gelehrsamkeit, höheres Lebensalter oder überhaupt sittliche Reife zuerkennt.[67]) Namentlich musste ihm hierzu das Ideal der christlichen Schule, die er ja ganz besonders um des geistlichen Standes willen einzurichten strebte, die beste Handhabe bieten. Trotzdem schlagen seine Gedanken, wie wir bereits angedeutet haben, einen anderen Weg ein. Denn nicht eine höhere persönliche Ausbildung der Amtsträger, sondern eine religiöse Hervorhebung des Amtes, auf Kosten der Person und im Unterschiede von der idealen Gemeinschaft der persönlich Gläubigen, bildet den in späterer Zeit hervortretenden Gegensatz zu jenem Idealismus. Und wie er seinem System gemäss aus dem Glauben kein auf organische Weise in die Erscheinung tretendes sittliches Leben, sei es für die einzelne Person sei es für die Kirche, hervorgehen sah, so musste auch die Erziehung, wie er sie sich als Sache des Staates dachte, mehr zur Erzielung einer allgemein menschlichen Bildung, als zur Herstellung religiöser Persönlichkeiten dienen.[68]) Die letzteren waren dann auch in dem Maasse für die Kirche gar nicht einmal nöthig, als er die specifisch kirchlichen Handlungen einer sittlichen Bedeutung entkleidete; was er einmal durch ihre Zurücksetzung, das andere mal durch ihre Ueberschätzung gethan hat.[69]) Die Einheit beider Extreme liegt in der von der katholischen Kirche angenommenen Ansicht des Kultus als einer äusseren Institution, die sich im Zusammenhang des ganzen katholischen Systems sogar noch eher ethisch motivirt zeigt, als bei unserem Re-

[67]) Vgl. oben S. 517, und Luth.: opp. a. a. O. S. 138ff.

[68]) Vgl. oben S. 302ff.

[69]) Es ist bezeichnend, dass er auch in jener Schrift De instit. minist. eccl. die Gemeinschaft nicht auf das sittliche Leben gründen will, sondern auf das Bekenntniss zum Wort, dessen Früchte noch fehlen können. Er will den Böhmen dadurch die Herstellung einer sichtbaren Kirche erleichtern. Wenn unter ihnen, meint er, nur sechs Personen wären, die das Wort kennen und bekennen, so möchten diese unter Zustimmung der Uebrigen die Einsetzung der Geistlichen ordnen" (S. 532). Hier greifen Unterschätzung und Ueberschätzung des Wortes als Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft unmittelbar ineinander.

formator, der, wie wir es im allgemeinen vom Worte Gottes und im vorigen Abschnitt von den Sakramenten sahen, nur auf eine direkt göttliche Instanz zurückgehen konnte. So verschärfte er auch an diesem Punkte noch die religiösen Voraussetzungen der katholischen Lehre und gründete, indem er ebenso sehr den sittlichen Widerspruch dagegen geweckt hatte, die neue Gemeinschaft auf das tiefgreifendste Problem. Die Frage nach einem absolut göttlichen Priesterthum der gläubigen und wiedergeborenen Person und nach seinem Verhältniss zum kirchlichen Amte hängt hiermit unmittelbar zusammen.

Wie wir nun schon mehrfach bemerkten, dass sich die verschiedenen Perioden in Luther's Theologie nicht von einander sondern lassen, und dass diejenigen Vorstellungen, die einmal im Mittelpunkte seines Denkens und Handelns standen, kaum jemals gänzlich daraus verschwinden, so hat er auch stets das allgemeine Priesterthum mit dem kirchlichen Amte zu verknüpfen versucht.[70]) Doch wie wir schon oben neben der stärksten Betonung des allgemeinen Priesterthums das Amt als vorhanden gedacht sahen, so hat er namentlich in der Schrift, von der weltlichen Obrigkeit, so sehr gerade sie die Freiheit des persönlichen Glaubens und das alleinige Regiment Gottes über die Seele hervorhebt, die Verkündigung des Wortes, die Christus und seine Apostel geübt haben, als ein Amt bezeichnet, indem er nicht bloss letztere, sondern auch ihre Nachfolger: geist-

[70]) Vgl. über diese Uebereinstimmung der früheren und späteren Lehre Luther's. Dieckhoff a. a. O. S. 150ff.; Köstlin: Luther's Lehre von der Kirche, Stuttgart 1853, S. 57ff. Letzterer beachtet indessen die Unterschiede nicht genügend. Dass die Auslegung der ersten Epistel St. Petri vom Jahre 1523/24 noch wesentlich auf dem Priesterthum des Gläubigen steht, ist wegen der Zeit ihrer Abfassung erklärlich. Bekenntniss der Wahrheit und Predigt des Evangeliums gilt darin als unmittelbare und allgemeine Christenpflicht, in dem sie zugleich als Amt und göttlicher Beruf bezeichnet wird. Daneben ist folgerichtig auch die Wahl und Absetzbarkeit der Pfarrer oder Diener des Wortes durch die Gemeinde angenommmen; vgl. Walch: Bd. 9, S. 698ff.

liche Regenten nennt.[71]) Und wie frei man den Begriff des Amtes hier immer interpretiren möge, dem Zusammenhange nach bedeutet es doch einen besonderen Lebensberuf, der ausdrücklich mit den bürgerlichen Ständen und Berufs-Arten verglichen wird. Christus habe, heisst es z. B., das Predigtamt geführt, wie andere ein Handwerk treiben, im Kriegsdienst stehen oder einen obrigkeitlichen Beruf verwalten. Diess soll aber auch für die Apostel und die gläubigen Christen überhaupt gelten. Nun kann aber Luther nicht bestreiten, dass für letztere eine Spaltung zwischen der Fähigkeit zu diesem Amte, die mit dem allgemeinen Priesterthum zusammenhängt, und dessen Ausübung eintritt. Denn während sich jetzt ein grosser Theil der Gläubigen genöthigt sieht, andere Pflichten zu erfüllen, verwalten nur Wenige, meint er, den direkt apostolischen Beruf.[72]) Demgemäss bleibt es zweifelhaft, ob wir eine zufällige Trennung des Aeusseren und Inneren der ganzen Vorstellung zum Grunde legen sollen,

[71]) A. a. O. S. 446f. vgl. S. 454ff.; auch bei Dieckhoff a. a. O. S. 106ff. die Stellen aus Luther's früheren Schriften, die vom kirchlichen Amt handeln.

[72]) Vgl. Walch: Bd. 10. S. 446ff.; und daraus: „Christus hat sein Amt und Stand geführet; damit hat er keines anderen Stand verworfen. Es stund ihm nicht zu, das Schwerdt zu führen: denn er sollte nur das Amt führen, dadurch sein Reich regieret wird, und eigentlich zu seinem Reich dienet. Nun gehöret zu seinem Reich nicht, dass er ehlich, Schuster, Schneider, Ackermann, Fürst, Henker oder Büttel sei, auch weder Schwerdt noch weltlich Recht, sondern nur Gottes Wort und Geist; damit werden die Seinen geregieret inwendig. Welches Amt er auch dazumal trieb und noch immer treibt, gibt immer Geist und Gottes Wort. Und in dem Amt mussten ihm die Apostel nachfolgen und alle geistlichen Regierer; denn sie haben an dem geistlichen Schwerdt, dem Worte Gottes, wol so viel zu schaffen, dass sie solch ihr Handwerk recht treiben, dass sie des weltlichen Schwerdtes wohl müssen müssig gehen, und andere lassen, die nicht zu predigen haben. Wiewol es ihrem Stand nicht zuwider ist, es zu brauchen, wie gesagt ist; denn ein jeglicher muss seines Berufs und Werkes warten. . . . „Nun aber nicht alle Christen dasselbe Amt haben; (wie wol sie es haben mögen,) ist's billig, dass sie sonst ein anderes äusserlich haben, damit auch Gott gedient mag werden“ (S. 446f.).

oder ob die äussere berufsmässige Verkündigung der Wahrheit die eigentliche Repräsentation und Stütze der Gemeinde und der Fortführung des Werkes Christi ist. Unsere Schrift steht nun freilich auf dem Standpunkte, dass sie, wie wir wissen, den Christen nur um Anderer willen den bürgerlichen Beruf treiben lässt, also die Theilung der Arbeit, auf welcher der Amtsbegriff ruht, als etwas religiös unwesentliches annehmen muss. [73])

Es ist aber jedenfalls bedeutsam, dass unser Theologe den Begriff der amtlichen Vertretung der religiösen Wahrheit auch in Verbindung mit der freiesten geistigsten Ansicht vom Glauben und dem Reiche Christi festzuhalten suchte. Stellte er nun später die Christen persönlich in die bürgerliche Gemeinde hinein, so musste das Predigtamt und der ordo ecclesiasticus als besondere Vertretung der Religion auch nothwendig religiös hervorragen. Hing ferner mit dieser Wendung die Verweisung der gläubigen Person in das Reich der Ideale zusammen, so konnte die sichtbare Gemeinde nur als das Volk oder die Menge der Berufenen und der werdenden Christen erscheinen. [74]) Und ihnen gegenüber musste das Amt dann folgerecht ein hierarchisches Gepräge gewinnen. Spricht er also nun von drei von Gott selbst gestifteten Hierarchien, heiligen Ständen und Aemtern, deren eine die kirchliche, vom geistlichen Stande vertretene sei, [75]) so dürfen wir wohl diese mittelalterliche und aristokratische Betrachtung des gesammten Gemeinschafts-Lebens auf die bei Luther eingetretene ungünstige Beurtheilung des religiösen Zustandes des Volkes zurückführen. In Folge dessen scheut er sich denn auch nicht mehr, ein äusseres Priesterthum in das ministerium verbi hineinzulegen, dessen Verhältniss zum allgemeinen Priesterthum

[73]) Vgl. oben S. 287 ff.

[74]) Vgl. oben S. 513 f.

[75]) Walch: Bd. 20, S. 1377 ff. (Luther's Bekenntniss vom Jahre 1528); Bd. 10, S. 679 (aus dem Jahre 1540); Bd. 16, S. 2818 f. (aus dem Jahre 1539); Symb. Bb. bei Müller: (Haustafel) S. 369 ff.; Luth.: opp. exeget. IV, S. 247 ff.; VII, S. 51 ff. und dazu Dieckhoff a. a. O. S. 151 ff.; Köstlin: a. a. O. S. 163 ff.

des Glaubens auf das höchste unklar wird. Ausdrücklich beschreibt er dabei nämlich die Predigt der Wahrheit, namentlich die der Busse und des Gesetzes und dann die mittlerische Fürbitte als solche an das Amt geknüpften priesterlichen Funktionen, wie er sie früher nur den vollendeten Christen im Verhältniss zu den übrigen Menschen zuerkannte.[76]) Und wenn er auch das Gebet den Laien-Christen nicht rauben will, so ist doch das auffällig, dass er selbst dieses in besonderem Maasse als Sache der Prediger ansieht. Dass sich in dieser Weise ein Dualismus von Obrigkeit und Unterthanen oder von aktiven und passiven Gliedern der sichtbaren Kirche ergiebt, kann uns nicht mehr überraschen. Daher theilt jetzt Luther die Christenheit einfach in Prediger und Hörer; wie er denn auch die Geistlichen Diener Gottes und nicht Diener der Kirche nennt.[77])

Wir dürfen es wohl als eine Folge seiner späteren Lehre vom geistlichen Gesetze und seiner Stellung zum Antinomismus ansehen, dass er dem ordo ecclesiasticus und dem ministerium verbi eine auf der Vertretung des Gesetzes ruhende Herrschaft über das Volk zuschreibt. Auch zeigt sich hier, wie die gesetzliche Auffassung der negativen Offenbarung die Vorstellung des Institutionellen befördert.[78])

[76]) So nennt Luther die drei Stände auch Priesteramt, Ehestand, weltliche Obrigkeit: Walch: Bd. 20, S. 1379; vgl. ferner die Vermahnung zum Gebet wider den Türken 1541, wo von dem Predigtamt zuerst die Predigt der Busse und des Glaubens gefordert und dann fortgefahren wird: „Das ander Werk ist, dass wir Prediger uns darnach zu Gott kehren mit rechtem Gebet; denn das sind die zwei priesterlichen Aemter, zum Volk sich kehren und sie lehren, was recht und gut ist, und darnach zu Gott sich kehren und bitten, dass wir solches thun und auch Glück und Sieg erlangen mögen": Walch: Bd. 20, S. 2754. Vergl. ferner: „Ueber das soll das Volk vermahnt werden, dass sie auch beten; denn das Vaterunser und alle Gebete sind gemein allen Christen, sie seien Prediger oder Hörer, vornehmlich aber der Prediger, als die das Wort führen und an der Spitze stehen und gehen sollen. (S. 2755.)

[77]) A. a. O. S. 2745.

[78]) Vgl. opp. exeget. IV, S. 247 f., 295 ff., 287 f.; und daraus: Instituit enim Deus tres ordines, quibus mandatum dedit, ne peccata sinant impune

Wir erinnern uns der Predigt, „dass man soll Kinder zur Schule halten". In ihr wird mit besonderem Ernst auf die direkt göttliche Stiftung und Einsetzung des Predigt-Amtes und geistlichen Standes hingewiesen, die unserem Theologen unmittelbar aus dem Versöhnungstod Christi selbst herzufliessen scheint. Ohne diese Stiftung stellt er sich die Aufrechterhaltung der Sakramente, der Seelsorge, der christlichen Erziehung und Predigt des Wortes Gottes bis an den jüngsten Tag, also überhaupt, als nicht möglich vor. Zugleich erklärt er es für das höchste Amt, das ewiges Leben und ewigen Frieden bringe, während das politische Amt, die weltliche Obrigkeit nur für geringere und vergängliche Güter zu sorgen habe.[79] So gilt

abire. Primus est parentum, qui domi suae disciplinam severe custodire debent, in regenda familia et liberis. Secundus ordo est politicus; magistratus enim gladium gerit, ut contumaces et negligentes disciplinae vi cogat. Tertius est ecclesiasticus, qui verbo gubernat. „Parentes sunt ceu paedagogi; hos qui adulti sunt et negligunt coërcet magistratus per carnificem. In ecclesia qui contumaces sunt, excommunicantur." „Sic si episcopus videat errores, haereses, malos mores et non corripiat, nec excommunicet impoenitentes, se ipsum constituit reum omnium istorum peccatorum". Posuit autem Deus ministerium verbi in hunc mundum, ut non tacerent magistri, sed ut arguerent, docerent, consolarentur, terrerent, atque hoc modo salvarent quocunque possent. Hoc ministerium Antinomi in totum tollunt, dum reprehensiones nolunt ferre" „Haeretici in hac parte valde errant, et connectunt inconsequentia, cum de verbo vocali et de Sacramento disputant ac Deum prorsus nudant ministerio. Qui enim verbum tollit et id non accipit tanquam a Deo dictum, is tollit omnia". Daher sei es ein grundstürzender Irrthum der Sakramentirer, dass keine externa zum Heile nöthig seien. Alle externa, die Gott direkt durch sein Wort eingesetzt hat, seien religiös unerlässlich. Diese externa seien auch anzubeten. Die externa selbst sind für Luther freilich äussere, kreatürliche Gnadenmittel, mit denen sich aber Gottes Wirksamkeit schlechthin verbindet. „Sic verbum vocale est quidem vox hominis sed auctoritate divina instituta."

[79]) Walch: Bd. 10, S. 488ff. Vgl. daraus: „Ist nun das gewiss und wahr, dass Gott den geistlichen Stand selbst hat eingesetzt und gestiftet,

auch hier ohne Frage das geistliche Amt als eine Art geistlicher Herrschaft über das Volk. Und damit stellt er wieder eine geistliche Obrigkeit her; und die Begriffe „Amt“ und „Regiment“ erscheinen als identisch. Daher hat nun die sichtbare Gemeinde kein Recht mehr, den Pfarrer zu beurtheilen und zu richten.[80])

Beschränkt ist nun freilich dieses Priesterthum dadurch, dass es sich um keinen Opferdienst handelt, wenn man nicht etwa die Fürbitte als deren Ersatz ansieht. Das ethische Selbstopfer des Gläubigen wird nicht an das Amt geknüpft. Dazu kommt, dass der in Rede stehende Dualismus ein realer ist, der das Ideal des allgemeinen Priesterthums der wahren Christen nicht ersetzt, wenn er es auch praktisch unwirksam macht. Am meisten würde sich in den hierher gehörenden Gedanken Luther's eine fortlaufende Einheit herstellen, wenn wir annehmen dürften, dass die Träger des ministerium verbi aus der priesterlichen Gemeinde der Gläubigen stammen, ihre Auktorität dann also nicht sowohl der letzteren, als dem noch unreifen Volke gegenüber zur Geltung bringen. Und in der That vertreten auch Aeusserungen Luther's aus späterer Zeit diesen Gedanken, obwohl die Eigenthümlichkeit des Amtes und des Wortes im Verhältniss zu dem erst werdenden priesterlichen Volk daneben doch so sehr hervor-

mit seinem eignen Blut und Tode, so ist gut zu rechnen, dass er denselben will hoch geehrt haben und nicht leiden, dass er solle untergehen oder aufhören, sondern erhalten haben bis an den jüngsten Tag“ (S. 490).

[80]) Vgl. noch Walch: Bd. 8, S. 489, 1087. De Wette, Bd. 5, S. 535 ff. Dass die Gemeinde den Pfarrer nicht richten darf, sagt L. in einem Schreiben „von den Schleichern und Winkelpredigern“, Walch: Bd. 20, S. 2077 ff.; vgl. 2075, wo es heisst: „Denn der Pfarrherr hat ja den Predigtstuhl, Taufe und Sacrament innen, und alle Seelsorge ist ihm befohlen.“ Ebenso verleugnet L. hier nicht den Gegensatz des Geistlichen und Laien (S. 2085). Auch giebt er dem Pfarrer und Schulmeister die richterliche und bischöfliche potestas im Kleinen, welche ein Koncilium im Grossen übt, nach Maassgabe des Wortes Gottes; vgl. Walch: Bd. 16, S. 2763 ff.

tritt, dass immer noch viel an einer einheitlichen Anschauung zu fehlen scheint.[81])

Wie unklar sich aber für unseren Theologen die allen Jüngern Jesu gebührende Pflicht der Verkündigung des Evangeliums mit dem kirchlichen Lehramt auseinander setzt, sieht man recht deutlich aus einer Auslegung des Ev. Marc. C. 16: „Von dem herrlichen Mandat Christi.“ Unter diesem Mandat versteht Luther den Befehl Christi, die Predigt des Evangeliums zu treiben, was er zugleich als das Predigt-Amt bezeichnet. Dasselbe lässt er nun zwar den Aposteln zunächst gegeben sein, andererseits aber auch allen gläubigen Jüngern Christi.[82]) Nimmt er nichtsdestoweniger an, dass die Prediger dieses Mandat besonders auf sich beziehen, so verlangt er jedoch zur rechten und schrift-

[81]) Vgl. namentlich die Auslegung des 110. Ps. aus dem Jahre 1539 bei Walch: Bd. 5, S. 1428, 1432ff., 1445ff., 1450ff., 1493ff., 1500ff.; und daraus: „Also geht es nun in der Christenheit auch zu: da muss zuvor ein jeglicher ein Christ und ein geborner Priester sein, ehe er ein Prediger oder Bischof wird, und kann ihn weder Papst noch kein Mensch zum Priester machen“. Kommt sowohl den Christen als auch den Bischöfen oder Pfarrherren die Predigt des Wortes zu, so gebühre doch letzteren die öffentliche, kirchliche Lehre allein. Vgl. auch die Schrift „von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“, bei Walch: Bd. 19, S. 1534ff., 1550ff, 1560f. Die Stelle: Erlang. Ausg. Bd. 47, S. 161 hält Dieckhoff wegen bedingter Authentie der ganzen Schrift (Predd. über Ev. Joh. 3. 4.) nicht für maassgebend. Wenn D. in dieser Hinsicht gegen Köstlin das von dem allgemeinen Priesterthum bei dem späteren Luther getrennte Amt betont, so entscheidet sich die Streitfrage für uns dahin, dass Luther die Einheit beider Momente als Ideal stets festgehalten, aber das zum Bestande der empirischen Kirche nöthige und thatsächlich vorhandene Amt keineswegs auf dieses Ideal gegründet hat. Vgl. Dieckhoff: a. a. O. S. 154ff., 167ff.; Köstlin, Luther's Theologie, Bd. 2, S. 538ff.

[82]) Vgl. z. B.: „Es will Marcus, der Evangelist allhier am Ende seines Evangelii den ganzen Wandel Christi, unsres Herrn erzählen; wie er sich in seiner Menschheit, in seinem Predigt-Amt, und allen Diensten gegen alle Menschen und arme Sünder gehalten hat: Auch wie er das Amt des heiligen Evangelii nicht mit sich will gen Himmel nehmen, sondern will's auf Erden lassen, und nun fortan andern Menschen anvertrauen, die es ausrichten sollen, als nehmlich seinen lieben Jüngern und allen ihren

mässigen Predigt den Glauben und zwar den rechtfertigenden.[83]) Da ist es nun bemerkenswerth, dass sich dieser Glaube zum blossen Glauben an den Befehl Christi oder an die Sendung von Gott verdünnt, wie sie an die Apostel und Prediger ergangen ist und ergeht, so dass wir wieder bei der Vorstellung anlangen, dass das die Sakramente und das Evangelium verwaltende Amt in die Reihe der speciellen und bürgerlichen Berufsarten oder Stände eintritt. Und damit wird den übrigen Ständen das Urtheil in Sachen des Wortes Gottes geradezu abgesprochen.[84]) Das aber hindert unseren Theologen andererseits nicht, sofort eine Gleichheit der Hörer und Lehrer anzunehmen, indem er sich selbst zu den ersteren zählt, und den im bürgerlichen Regiment sitzenden Laien mit Berufung auf den geistlichen Charakter aller getauften Christen die Aufgabe der wirksamen Unterstützung, ja der gesetzlichen Einführung der Predigt des Evangeliums zuzusprechen.[85]) Man wird nicht verkennen, dass solche Widersprüche und Unklarheiten mit dem Fehlen deutlicher ethischer Begriffe zusammenhängen. So spricht er z. B. nicht selten von allgemeinen christlichen Pflichten als von dem Amt und Werk der Christen, welches der rechte christliche Gottesdienst sei, worin er sowohl den Umgang mit Gottes Wort, als auch die christliche Sittlichkeit, den Ausdruck des lebendigen Glaubens sieht.[86]) Und das erleichterte ihm jedenfalls die Vorstellung, dass die Kirche auf dem Amte ruhe, auch wenn er es dann im engeren und strengeren Sinn nahm.[87])

Nachkommen: (Walch: Bd. 9, S. 2579 f.) Auch sonst kombinirt er ausdrücklich die Apostel und „alle Gläubige", die das Evangelium empfangen und verkündigen; vgl. z. B. Walch: Bd. 11, S. 2643 ff., 2582, 2625 ff.

[83]) Walch: Bd. 9, S. 2590 f., 2622; vgl. Bd. 12, S. 1215.

[84]) Walch: Bd. 9, S. 2638 ff., 2671 ff.

[85]) A. a. O. S. 2674 ff., 2718 ff.

[86]) W. W. von Walch: Bd. 12, S. 786 f., vgl. S. 1091 ff.

[87]) Er definirt diesen strengen Begriff dahin: „Ein Amt aber kann niemand haben, ausser und ohne Befehl und Beruf. Darum spricht auch Christus im Gleichniss, Luc. 19, 13: Dass der Hausherr seinen Knechten

Dieses letztere freilich zeichnet sich nach Luther's Meinung auch dadurch aus, dass es nicht die menschliche Person des Geistlichen hervorheben soll, sondern die Kirche auf das Wort Gottes, auf die Sakramente und die Schlüssel gründen, wobei er annimmt, dass diese Heiligthümer nicht ohne ein festes Amt gespendet und gebraucht werden können. Daher gehört auch letzteres wesentlich zu ihnen und repräsentirt die ganze Stiftung der mündlichen Predigt. An diese Heiligthümer ist der Amtsträger selbstverständlich gebunden, so dass seine geistliche Auktorität aufhört, sobald er ihnen zuwiderhandelt.[88]) Mit Rücksicht hierauf durfte unser Reformator nun freilich die Laien der geistlichen Herrschaft niemals unbedingt unterwerfen. Hier blieb doch für alle Christen ein Kriterium, nach welchem die Amtsführung und die Lehre der Diener des Wortes zu beurtheilen ist, so dass sich jeder Einzelne wenigstens für seine Person dem Einflusse eines nicht Gottes Wort und Sakrament spendenden Priesters entziehen muss. Und so würde sich dann auch immer in freier Weise die Gemeinde der Gläubigen um das wahre und rechte Amt sammeln, so lange es noch vorhanden ist.[89]) Träte nur nicht auch hierbei die Schwierigkeit ein, die der ganzen Lehre Luther's von der göttlichen Objektivität der Gnadenmittel, welche dem subjektiven Glauben schlechthin vorangehen sollen, anhaftet. Soll ich mich nämlich

nicht gab, die Centner, damit sie handeln sollten, er berief sie zuvor und befahl ihnen zu handeln: Walch: Bd. 20, S. 2078f. Eine etwas andere Definition: Erl. A. Bd. 9, S. 219f. (Predigt über 1 Cor. 12, 1–11).

[88]) Vgl. oben S. 513. (Anm. 48); Walch: Bd. 16, S. 2791ff., Bd. 13, S. 1199ff., 1207ff., 1351ff.; Bd. 19, S. 1548ff. etc. Vgl. auch Art. V. der Augsb. Konfession.

[89]) Die letztere Pflicht setzt L. doch selbst in der Schrift von den Schleichern und Winkelpredigern voraus: Walch: Bd. 20, S. 2074ff.; vgl. Bd. 16, S. 2791ff. Köstlin hat mit Vorliebe die Belege für das anerkannte Recht der Laien und der Kirche als einer wirklichen Gemeinschaft, kraft dessen die Lehrer zu berufen und zu beurtheilen sind, beigebracht: a. a. O. S. 539f., 542ff.

dieser Objektivität hingeben, um zum Glauben zu kommen, so habe ich auch kein Recht, den im Namen Gottes auftretenden Lehrer zu beurtheilen, so bin und bleibe ich eben Hörer. Und hätte Luther an diesem Punkte den Glauben in deutlicher und folgerichtiger Weise als die nothwendige Voraussetzung und causa sine qua non des Hörens oder auch des Lehrens des Wortes gedacht,[90]) so hätte er auch eine andere Soteriologie und Sakramentslehre aufstellen müssen.

Mit dieser Theorie vom amtlichen Berufe gehört auch die von der Berufung der Geistlichen zusammen, die uns aber über die in Rede stehenden Schwierigkeiten auch noch nicht hinweghilft. Als den Berufenden betrachtet unser Theologe Gott, der sich aber zu diesem Zwecke der Hülfe anderer Menschen bedient; so namentlich der weltlichen Obrigkeiten und der Regenten der Staaten, aber auch anderer Geistlicher; ja selbst die Mitwirkung der Gemeinden schliesst Luther nicht grundsätzlich aus. Durch das Eintreten dieser menschlichen Vermittelung unterscheiden sich ihm freilich die jetzigen Amtsträger von den Aposteln, die einst direkt von Gott oder Christus vocirt wurden. Allein dieser Unterschied soll doch ein im Grunde nur formeller sein. Und so verlangt er, dass der evangelische Prediger sein Amt so führe, als habe er es direkt von Gott überkommen; als sei er ein direkter Nachfolger der Apostel.[91]) Sowohl im Ver-

[90]) Ueber das letztere siehe unten.

[91]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 2547ff. und daraus: „Es ist zweierlei Berufung zum Predigtamt: eine geschieht ohne Mittel von Gott, die andere durch die Menschen und gleichwohl von Gott. Der ersteren soll man nicht glauben, es sei denn, dass sie mit Wunderzeichen beweiset werde; als da geschah mit Christo und seinen Aposteln, welche ihre Predigten mit nachfolgenden Zeichen bestätigten“..... „Die andere Berufung geschieht durch Menschen und dasselbe doch auch von Gott, nämlich durch Mittel. Und das ist eine Berufung der Liebe“. Vgl. ferner Bd. 16, S. 1162: „Gott selbst schafft Prediger, wo sie sind und erhält dadurch seine Kirchen“; Bd. 11, S. 1910; Comm. in ep. ad Gal. I., S. 27ff.: „certus sit praedicator evangelii, se habere vocationem divinam. Et expedit, ut hanc suam vocationem exemplo Pauli magnificet et glorificet coram populo, ut apud auditores sibi auctoritatem vindicet, quemadmodum legatus regius glorificat

hältniss zur rein religiösen Berufung des Glaubens als auch im Verhältniss zur Bedeutung der Kirche als der göttlichsten und vollkommensten Gemeinschaft gewinnt das Amt auf diese Weise einen ungerechtfertigten Vorzug. Ist es in dieser Verwendung mit der Idee der Gemeinde der Gläubigen nicht ausgeglichen, so entspricht es dieser isolirten Stellung desselben, dass es von Luther so scharf als möglich von der Person des Amtsträgers getrennt wird, indem ihm dieser noch immer in dem Maasse als untergeordnet erscheint, wie das ganze Amt früher vor der gläubigen Person zu verschwinden drohte. Und dieser Mangel trat uns schon in der Sakramentslehre entgegen. Es ändert auch an dieser Vorstellung nichts, dass es Luther stets wünschenswerth erscheint, dass der Diener des Wortes ein Gläubiger sei. Denn er trennte hier doch immer die sittlich-religiöse von der kirchlich-religiösen Pflicht. Daher kann nun das geistliche Amt von ungläubigen und unheiligen Personen verwaltet werden, und die Gemeinden haben, wie er jetzt fordert, sich dieser Verwaltung zu fügen.[92]) Höchstens verlangte er, wie wir angaben, einen

suam legationem. Quod non est vane gloriari, sed necessaria gloriatio quia non de se sed de rege, qui eum misit gloriatur, cujus auctoritatem cupit esse colendam ac sacrosanctam, et cum aliquid nomine regis vult fieri a subditis, non dicit. Nos rogamus, sed: Nos mandamus. nos volumus fieri" (S. 28f.). Vgl. Walch: Bd. 16, 2791; Bd. 19, S. 1523, 1543f.; Bd. 20, S. 2080; Erl.-Ausg. Bd. 47, S. 163f. Köstlin sagt: „Dass sie (die Prediger) so als Berufene Gottes aufgenommen werden sollen, das hat Luther erst später so energisch betont" (a. a. O. S. 541). Das Mittel der Berufung ist im allgemeinen die Kirche: „vocatio legitime fit ab ecclesia"; opp. l. v. a. IV., S. 489. Siehe über die Berufung auch weitere Belege unten.

[92]) Vgl. die über die Berufung angeführten Stellen, und noch: Walch: Bd. 16, S. 2793: „Gleichwie droben gesagt von den andern vier Stücken des grossen göttlichen Heiligthums, dadurch die heilige Kirche wird geheiliget, dass du nicht sollst achten, wer und wie sind, von denen man solches empfähet; so sollst du auch hierin nichts fragen, wer und wie der ist, der es dir gibt oder das Amt hat". Vgl. Walch: Bd. 13, S. 938, 2817ff.; Bd. 11, S. 200f., 1370ff. Hat doch Luther nichts dagegen, dass der Teufel die Kanzel mit Erfolg besteige, wofern er nur das reine Evangelium predigt: Walch: Bd. 19, S. 1548ff. Eine allgemeinere Unterscheidung von Amt und Person: Walch: Bd. 7, S. 558f.

unerlässlichen Glauben an den Befehl Christi, also an die äussere göttliche Berufung. Selbst in Rücksicht auf den Apostel Paulus trennt er mit Entschiedenheit zwischen der Person und dem öffentlichen Wirken und Lehren im apostolischen Amte.[93])

Wie das Amt, so steht aber auch das Wort Gottes über der Person des in menschlicher Unvollkommenheit auftretenden Predigers. Spiegelt diese göttliche Transcendenz die über den sittlich lebendigen Glauben hinausgehende Rechtfertigung wieder, so sehen wir zugleich hier wie dort das Wort Gottes gern als eine äusserlich fixirte Lehre dargestellt. Sittliches Leben kann ja nicht so äusserlich verwaltet und überliefert werden, und blosse Principien reichen überhaupt nicht aus, um einen ganzen Lehrberuf auszufüllen. So hängt diese amtliche Fassung des von den Aposteln herkommenden ministerii verbi auf das engste mit der Annahme einer Lehrtradition, mit der Betrachtung des Evangeliums als einer Doktrin zusammen. Damit wird auch die göttlich feststehende Offenbarung eine solche Lehre, wie wir unseren Theologen ja schon von Glaubens-Artikeln sprechen hörten, welche von den Aposteln her auf uns gekommen seien. Und so sehr sich nach seinem ganzen System der Glaube vom Leben und der Liebe unterscheiden sollte, so nahe lag es ihm andererseits schon längst dem ersteren, ungeachtet seiner direkt religiösen Erscheinung, als dem höchsten konkreten cultus divinus ein theoretisches Gewand zu geben, indem er ihn schliesslich als ein vollendetes und höchstes Erkennen auffasste.[94]) Daher

[93]) Vgl. Comm. in ep. ad Gal. a. a. O. S. 29. Walch: Bd. 8, S. 1194ff.

[94]) Vgl. oben S. 369 ff., 361 f., 328 f., 199 f., 174, 108 f. Vgl. dazu noch Comm. in ep. ad Gal. I., S. 29: „Audiunt enim" (auditores) „non simplicem Paulum, sed in Paulo ipsum Christum et Deum patrem legantem, cujus auctoritatem et majestatem ut homines sancte venerari, ita cum summa reverentia suscipere et audire ejus legatos debent afferentes verbum ipsius." So hat Luther früher im Geistlichen den Priester und den Menschen unterschieden. Als Priester vertritt dieser nämlich das Wort der Wahrheit; vgl. Walch: Bd. 9, S. 2758 od. opp. l. v. a. I. S. 34. aus einem noch vor dem Jahre 1518 von L. für den Propst zu Litzka (Leitzken) ver-

erblicken wir die Amtsträger jetzt als die Vertreter der „reinen Lehre“ und diese selbst als Ausdruck der allgemein und kirchlich überlieferten Offenbarung oder der reinen katholischen Wahrheit und als Zeichen der wahren katholischen Kirche.[95])

So wenig hier aber die Person des Geistlichen in Betracht kommt, so beruht doch dieses Lehren nach Luther's Meinung nicht auf rein mechanischer Inspiration. Daher ist es in der Wirklichkeit doch schwer genug die Person und das Amt ganz auseinander zu halten. Wenigstens schiebt er auch hier Mittelglieder ein, die freilich nicht sowohl aus dem Einfluss der Gemeinde stammen, als weit mehr aus der Institution des Wortes Gottes selbst. Erfuhren wir schon oben, dass doch Luther einen Amts-Glauben voraussetzt, so schliesst ihm derselbe auch ein gewisses Vertrauen auf das zu treibende Wort Gottes ein, so dass sich ihm als Regel gewissenhafter Uebernahme oder Führung des Amtes sogar der rechtfertigende Glaube

verfassten Sermon, der noch dadurch ausgezeichnet ist, dass er schon deutlich Luthers reformatorisches Streben nach einer göttlichen Wahrheit oder doctrina, nach dem purum evangelium bekundet, und die rechten Priester als die Vertreter des Wortes der Wahrheit denkt: opp. l. v. a. I., S: 32 ff.

[95]) Vgl. oben Anmerkung 91, 92, 94, und Walch: Bd. 7, 847 ff.; Bd. 17, S. 1658 ff., (aus d. Jahre 1541). Ausdrücklich bekennt sich Luther später zur katholischen Lehrtradition. So namentlich in der Abendmahlslehre, die er gegen Zwingli und die Schweizer aufstellte. Und daher schliesst er diesen Mitreformator noch nach dessen Tode zwar nicht vom ewigen Leben, doch von der katholischen Kirche aus. Vgl. De Wette: Bd. 4, S. 353 f., wo wir z. B. hören: „Denn es fährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören oder zu glauben, wider das einträchtige Zeugniss, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so von Anfang her, nun über fünfzehnhundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.“ So verlangt er auch für die Ordinanden nicht nur das Verständniss der Summe des Evangeliums, sondern auch das: „amplecti sententiam catholicae Ecclesiae Christi in omnibus articulis, quam et Ecclesia nostra profitetur et abhorrere ab omnibus fanaticis opinionibus, quae damnatae sunt judicio Ecclesiae Christi“; vgl. a. a. O. Bde. 5, S. 129 f., 284, 481, 595; oben S. 462.

ergiebt.[96]) Der Schluss von den Zeichen auf die Kirche ist hier also gleichsam auf die sich mit diesen Zeichen beschäftigende Person ausgedehnt. So dürfen wir also hoffen und annehmen, dass auch unter den Amtsträgern stets einige aufrichtige Christen und Gläubige sein müssen, nämlich kraft des Segens, den Gott überhaupt auf Wort und Sakrament gelegt hat. Unser Reformator ist daher auch nicht der Meinung, dass die Wohlfahrt der Kirche ohne die religiöse Integrität der Prediger bestehen könne.[97]) Daher sieht er der evangelischen Kirche von der römisch-katholischen nicht nur die objektiven Gnadenmittel sondern auch deren treue priesterliche Verwaltung überliefert,

[96]) Vgl. namentlich De Wette a. a. O. Bd. 3, S. 358 f. In dem Glauben an das Amt legt er hier unmittelbar hinein den an das Wort Gottes, überhaupt: „Sie sollen auf ihren Beruf und Amt sehen, ja auf's Wort Gottes, das sie berufen hat; sind sie unrein und ungeschickt, so ist doch das Amt und der Beruf, oder das Wort, rein und geschickt genug.“ .. „Denn wer da gläubt, er sei zum Kirchenamt berufen, der gläubt gewisslich auch daneben, dass sein Amt und Werk und er selbst in solchem Amt angenehm und gerecht sei“ „Denn fides vocationis habet nescessario conjunctam fidem justificationis, cum sit in verbum vocantis Dei fidens ac praesumens.“

[97]) So sagt er in einer Epistelpredigt: „Denn wo das Wort aus der Kirchen kommt und etwa Schwätzer auf den Predigtstuhl gelassen werden, die ihre eigne Kunst fürgeben, so ist es um die Kirche geschehen, und wird der Haufe gleich wie ihre Prediger“. Dabei weissagt er, dass es mit Deutschland bald dahin kommen werde, wofern man nicht Busse thut: Walch, Bd. 12, S. 1216 ff. Vgl. a. a. O. Bd. 10, S. 257., S. 492 ff. Schlagend ist auch folgende Aeusserung: „Die Apostel bedienen sich oft dieses Wortes Erbauung. Und es liegt darinnen ein schönes Gleichniss. In einem Gebäude sind alle Theile, sie bestehen aus Holz oder Steinen, ordentlich in einander gefüget. Bei dieser geistlichen Erbauung sind nun die Baumeister Lehrer und Prediger; diese bearbeiten die Steine, dass sie glatt und eben werden. Sie reinigen die Herzen mit dem Wort; sie wohnen unter einem Gezelt sich vor Hitze und Frost zu verbergen. Keine Versuchung ist ihnen so gross, dass sie dieselbe nicht überstehen sollten.“ Natürlich ruhen sie wieder auf Christo als dem Eckstein: Walch: Bd. 9, S. 1089; aus einer Auslegung der ersten Epistel St. Joh., deren Abfassungszeit Walch nicht besimmen kann. Vgl. ferner Bd. 13, S. 1217 ff; Bd. 9, S. 1194, 1254 ff.

wenn auch nicht durch die päpstliche Weihe, so doch durch eine, trotz letzterer, von Gott erhaltene christliche und kirchliche Vokation.[98]) Sonst hätte ja Luther in diesem Falle Wort und Geist gänzlich trennen und mit Aufgabe seiner Idee des lebendigen Wortes bestreiten müssen, dass Christi Geist, Christus selbst oder das Wort in der davon berührten menschlichen Persönlichkeit nicht ohne Frucht bleiben kann; wobei er allerdings einem ganz unberechenbaren Wunder Gottes nur durch die Anlage jedes besseren Menschen für die Wahrheit oder nur durch die Voraussetzung einer gläubigen Gemeinde entgehen kann.[99]) Je weniger ihm aber die gläubige Gemeinde oder das Volk Gottes sichtbar war, desto mehr musste er von Wort und Geist in Bezug auf die persönlichen Amtsträger, die nun einmal sich berufsmässig und nachweislich mit den Heiligthümern Gottes beschäftigen, erwarten.[100]) Es lässt sich in der That nicht denken, dass Predigt, Lehre und Seelsorge so mechanisch verwaltet werden, wie das allerdings mit den äusseren sakramentalen

[98]) Vgl. Walch: Bd. 19, S. 1521 ff. Luther macht hier geltend, dass sich auch in der römischen Kirche die Priesterweihe von dem ordentlichen Pfarramt unterscheiden lasse, wenn auch kein Ungeweihter eine Pfarre bekleiden durfte und darf. Vgl. auch Bd. 11, S. 1371 ff.

[99]) Vgl. oben S. 388 ff., 379, 353 u. opp. l. v. a. IV, S. 407 f.: „Non enim sumus, qui loquimur sed qui gratuito omnia donat, ipse omnia gratuito per nos facit et loquitur. Non enim longe abest ab uno quoque nostrum, dum legem ejus audimus sive intus, sive foris. Cum in ipso simus, vivamus et moveamur, qui ipse quoque novit horas et momenta, quibus corda tangi oportet."

[100]) Walch. Bd. 16, S. 2713 ff.; S. 2791 ff.; Bd. 8, S. 205, 210. Vgl. auch: „Das Evangelium soll in aller Welt gepredigt werden. Woran ist der Fehl? nicht am Evangelio, dass es recht und wahrhaftig, nützlich und seliglich ist. Es fehlt aber an Leuten, die dazu tauglich sind. Wenn man die nicht hat, ist es besser geschwiegen, denn gepredigt, denn es wird doch gefälscht und schändlich geprediget. Also auch hier, das Sacrament und der vorgesagte Brauch ist recht und gut, aber wo sind die Leute, die dazu tauglich seyn, dass sie es treiben" (Walch: Bd. 10, S. 2661).

Akten der Fall sein kann. Und während es Luther bei diesen stets nahe lag, wenigstens den Glauben des Empfängers festzuhalten, da sich der Zweck und die Frucht des Sakramentes auf letzteren bezieht: so kann er sich andererseits die Predigt des Wortes, welche allgemein an Gläubige und Ungläubige, im ganzen sogar mehr an letztere ergeht, auch zur Hälfte bekanntlich Busspredigt ist, von dem Glauben und der bussfertigen Gesinnung des Lehrers nur schwer getrennt vorstellen.

Erachtet er die Kirche also und ihre Predigt als göttliche Stiftung,[101]) so sind doch die Lehrer zugleich die dazu geordneten und geeigneten Verwalter. Und ruht mithin der Bestand der Kirche auf dem amtlich verkündeten Wort, so nimmt nun Luther auch eine entsprechende Kontinuität des Amtes und der Berufung der dazu geeigneten Personen durch alle Zeit hindurch an. Ausdrücklich weist er diese feststehende Tradition in seiner ausführlichen Erklärung des Briefes an die Galater aus der Berufung nach, welche von den Aposteln zu deren Nachfolgern, dann zu den Bischöfen, endlich zur christlichen Obrigkeit oder anderen Gliedern des geistlichen Standes, wozu sich Luther selbst rechnet, herabkommt, und welche auch bleiben müsse bis an's Ende der Tage.[102]) Einige Jahre vorher (1527) suchte er noch diese äussere legitimistische Kontinuität des Predigt-Amtes und Standes mit seinem früheren idealen Standpunkte zu vermitteln, indem er die Amts-Uebertragung durch freie Wahl aus dem Volk als vollgültig in jenen Zusammenhang einreiht.[103]) Dieser doppelten Anschauung entspricht auch die

[101]) Vgl. z. B. Walch: Bd. 8, S. 491.

[102]) Walch: Bd. 16., S. 2791 ff., De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 178. Comm. in ep. ad Gal. I., S. 29 ff.

[103]) Walch, Bd. 11, S. 2544 ff. Im obigen Kommentar sagt er aber: „Si vero unus atque alter civis me rogarent, ut praedicarem, non debeo sequi privatam vocationem, quia per hoc aperitur fenestra ministris Satanae, qui hoc exemplo postea nocent, quemadmodum supra diximus. Cum vero me rogant, qui gerunt publica officia, ibi parere debeo“ (S. 32.).

verschiedene Auffassung des Vokations-Rechtes der bürgerlichen Obrigkeit. Besitzt die Staats-Gewalt dasselbe kraft einer potestas ecclesiastica, so kommt ihr wenigstens als christlicher Obrigkeit ein gewisses jus in sacris oder ein geistliches Recht zu; und so ist sie eine Theilhaberin an der kirchlichen Hierarchie. Und das scheint unser Theologe nach den obigen Zeugnissen sogar als einen normalen Zustand zu betrachten, während er früher nur von einem Nothbisthum der Obrigkeit sprach.[104]) Selbst jenes Nothbisthum ist aber schon nicht mehr identisch mit dem Auftreten der Obrigkeit im Namen des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen oder Getauften.

Diese Aufrechterhaltung des geistlichen Standes und Amtes durch eine unleugbar hierarchisch vermittelte Berufung entspricht den mittelalterlich katholischen Anschauungen, wie sie unser Reformator in der Lehre von den drei Ständen überhaupt wieder aufnahm, wenn er auch das Verhältniss derselben zu einander etwas anders bestimmte und hier namentlich die römisch-katholische Ordination und bischöfliche Succession verwarf. Dass er nun freilich keine persönliche göttliche Herrschaft des Geistlichen wieder aufrichten wollte, sondern nur die des Amtes und Wortes war zwar im Vergleich mit der katholischen Lehre ein theoretischer Fortschritt, dessen praktischer Werth aber zweifelhaft bleibt. Denn, obschon er in der Idee das rein Göttliche vom Menschlichen so klar als möglich unterschied, so verschärfte er doch grade durch deren Anwendung auf die sich ihr nicht fügenden praktischen Verhältnisse das ethisch unmotivirte Hervorragen der Kleriker im Verhältniss zum Volk und ermöglichte einen noch feiner zugespitzten Aberglauben an das Amt.[105])

[104]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 1906; De Wette: Bd. 3. S. 39; Bd, 5, S. 173. Aus einem Bedenken vom Jahre 1536 lässt sich nicht erkennen, ob die christliche Obrigkeit nur als Vertreterin des allgemeinen Priesterthums oder kraft ihrer politisch hervorragenden Stellung an sich die Kirchendiener zu berufen hat: De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 179 f.

[105]) Vgl. opp. l. v. a. IV., S. 468 f.: „Possunt enim impii docere sana, sacramenta administrare, sacram regere ecclesiam.

Im Gegensatz hierzu bleibt jedoch zu erwägen, dass er die Berufung zu einer göttlichen machte. So durfte er immer annehmen, dass Gott keine ungeeigneten Personen mit dem kirchlichen Berufe betrauen werde.[106]) Das kann freilich in der höchsten Rücksicht nur eine Erwartung des Glaubens sein, wenn auch gewisse äussere Anforderungen, die er an die Geistlichen stellt, aus menschlichen Erwägungen hervorgehen".[107]) Immer aber

Quin et mirabilia et majora faciunt, dum sunt in officio vel coetu ecclesiae, quam privatus fidelis". Fides Christi primum tantum suo possessori prodest, ad justificationem sui solius. Ministerium vero, etiamsi non prodest suo prossessori, prodest tamen alteri ad salutem". Vgl. auch Walch: Bd. 11, S. 2561: „Darum ist es kein Wunder, wenn diejenigen so nicht gerufen sind, mit ihren Predigten keinen Nutzen schaffen; die aber gerufen sind, die thun grosse Thaten, sie sind so schwach, gering, einfältig, wie sie wollen, denn es liegt nicht an den Predigern, sondern am Wort". Vgl. S. 2555. Sollte es nicht vielleicht auch in dieser strengen Theorie begründet sein, dass die katholischen Geistlichen einen gewissen Vorzug der Popularität vor den lutherischen voraus haben?

[106]) So sagt Luther z. B. von der Zeit kirchlicher Verderbniss im Papstthum: „Aber hier ist Christus mit seiner Macht und Wunder gewesen, und hat dennoch wider den leidigen Greuel das Amt und den Beruf zum Predigtamt in seiner heiligen Stätte erhalten; denn die Pfarren oder Predigtamt sind allezeit ausser und über Chresem, durch Fürsten, Herren, Städte, auch von Bischöfen, selbst Aebten, Aebtissinnen und andern Ständen verliehen, und durch solch Verleihen ist der Beruf und die rechte Weihe zum Ministerio und Amt blieben: Walch: Bd. 19, S. 1544. Vgl. Bd. 13, S. 2349 ff.; wo namentlich auch dem mit der Handauflegung verknüpften Gebet, mit welchem die Kirche ihre Diener weiht, der Erfolg der Mittheilung des H. Geistes zuerkannt wird, nachdem eine tüchtige Person gewählt worden; auch De Wette: Bd. 5, S. 544, 594f.; De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 180 ff. und daraus: „Summa: causa efficiens Ministerii verbi et vocationis ac constitutionis ministrorum in ecclesia est Christus sedens ad dexteram Dei Patris, donans dona hominibus et Spiritum sanctum, qui clarificat nobis Christum et dat dona hominibus evangelizandi, pascendi, interpretandi, et dat Ecclesiae auctoritatem vocandi et eligendi ac offerendi, atque reliquis pastoribus suo nomine jus approbandi, confirmandi".

[107]) Vgl. oben S. 523f. und die nähere Angabe solcher theils körperlichen theils geistigen Bedingungen bei Gessert: Das evangelische Pfarr-

hängt die eigentliche göttliche Auktorität des Amtes von letzteren nicht ab, so dass bei dem Werthlegen auf die kirchliche und rein göttliche Lehre stets die zu unserer Warnung dienende Gefahr übrig bleibt, dass der vorhandene Dualismus von göttlich gestiftetem Amt und menschlicher Person zu einer Priviligirung der Heuchelei auf der evangelischen Kanzel ausschlägt. In dem katholischen Sakraments-Kultus und Werk-Dienst, der an sich selbst weit mechanischer ist, als das Lehren und Predigen, erscheint diese Gefahr als eine geringere.

Mit dieser Theorie vom Amte, welches die absolute Institution des Wortes zu verwalten hat, hängt aber auch eine andere Lehre von der H. Schrift zusammen, als die uns anfänglich entgegentretende. Wir haben oben gesehen, dass Luther das Schriftprincip mit der Selbstständigkeit der gläubigen Persönlichkeit verband; und wie ihm der Glaube überall mit dem Worte Gottes unmittelbar zusammenhing, so sollte dieser auch mit dem Inhalt des Schriftwortes übereinstimmen, so dass, auch wenn der Einzelne sich unter das letztere stellte, es doch immer bei einer direkt persönlichen Verwerthung desselben blieb.[108]) Jetzt hören wir ihn nun aber von einem doppelten Werth der H. Schrift sprechen, von einem inneren, sich auf das Herz beziehenden, und einem äusseren. Auf letzterem aber beruhe die traditionelle und öffentliche Predigt und Beurtheilung der Lehre. Fanden wir soeben, dass die Kirche nicht ohne eine überlieferte Lehre bestehen könne, und dass diese nur durch das Amt verwaltet werde, so setzt er nun dieses auch mit der H. Schrift in Verbindung. Durch die öffentliche Predigt des Evangeliums ist demgemäss der Schriftinhalt klar und deutlich; so verwaltet also der Diener des göttlichen Wortes die Auslegung und Anwendung der H. Schrift und auch jene ursprüngliche Perspikuität wird ein inneres, ideales Princip, wie der

amt in D. M. Luthers Ansichten: Mit dessen eigenen Worten dargestellt. (Mit e. Vorr. v Dr. F. A. Krummacher), Bremen, 1826, S. 497.

[108]) Vgl. oben S. 180 ff.

das Wort in sich fassende Glaube oder das unsichtbare Priesterthum. Ist also jetzt die H. Schrift unverhüllt, so ist sie es durch das ministerium verbi.[109]) Ausdrücklich bezeichnet er dabei die Schrift als eine öffentliche Erkenntnissquelle (fons publica) und sagt auch nur, dass das Wesentliche, die Heilswahrheit, die Lehre von Gott und von Christo in ihr offenbar sei. So habe Christus den Sinn der Schrift eröffnet, und so sei das Evangelium aller Kreatur gepredigt; wobei man wohl auch an das allgemeine, allen Gläubigen zugetheilte Mandat Christi zu denken haben wird.[110]) Immer aber sehen wir nicht nur die H. Schrift, sondern auch deren rechtes Verständniss auf unseren traditionellen Zusammenhang mit Christus zurückgeführt.

Wie wir ferner bereits früher gehört haben, dass sich das N. Testament gerade dadurch vom A. unterscheidet, dass es sich nicht auf Schriften gründet, sondern auf freier, persönlicher Rede,[111]) so wendet nun unser Theologe diesen Gedanken auch auf die Predigt als Erklärung der H. Schrift an. Der Typus der letzteren ist ihm nämlich das A. Testament, wogegen die Predigt des Evangeliums dessen Auslegung ist. „Nun wird die Schrift“, sagt er von diesem Gesichtspunkte aus, „nicht eher verstanden, das Licht gehe denn auf; denn durchs Evangelium sind die Propheten aufgethan. Darum muss der Stern am ersten

[109]) Vgl. de serv. arb. a. a. O. S. 127: Duplex est claritas Scripturae sicut et duplex obscuritas, una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita. Si de externa dixeris, nihil prorsus relictum est obscurum et ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissima, et declarata toti orbi quaecunque sunt in scripturis.“ Auch nennt er die öffentliche Heilswahrheit: „ea, quae sacris literis aut traduntur, aut probantur,“ (S. 140). Ueber diese Aufgabe des ministerium verbi vgl. noch a. a. O, S. 140, 176 f., 178 f; oben S. 303.

[110]) Vgl. a. a. O. 125 u. daraus: „Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenias. Res igitur in Scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc verbis incognitis obscura sint“. „Christus enim nobis aperuit sensum, ut intelligamus Scripturas. Et Evangelium praedicatum est omni creaturae, in omnem terram exivit sonus eorum“.

[111]) Oben S. 73 f

aufgehen und ersehen werden. Denn im Neuen Testament sollen die Predigten mündlich, mit lebendiger Stimme, öffentlich geschehen und das hervorbringen in die Sprache und Gehör, was zuvor in den Buchstaben und heimlich Gesicht verborgen ist. . . Auch sehen wir in den Aposteln, wie alle Predigt nichts anders gewesen ist, denn die Schriften (des A. T.) hervorbringen und sich darauf bauen. Darum hat auch Christus selbst seine Lehre nicht geschrieben, wie Moses die seine; sondern hat sie mündlich gethan, auch mündlich zu thun befohlen, und keinen Befehl gegeben zu schreiben! . . „Darum ist's gar nicht neutestamentisch Bücher schreiben von Christlicher Lehre, sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute, gelehrte, geistliche, fleissige Prediger die das lebende Wort aus der alten Schrift zögen und ohne Unterlass dem Volke fürbleueten, wie die Apostel gethan haben; denn ehe sie schrieben, hatten sie zuvor die Leute mit leiblicher Stimme beprediget und bekehret, welches auch war ihr eigentlich apostolisch und neutestamentisch Werk“. . . „Nun, das sei genug diessmal, dass dieser Stern“ (der die morgenländischen Weisen zu Christo führte) „sei die leibliche Predigt und die lichte Offenbarung von Christo, wie derselbe in der Schrift verborgen und verheissen ist“. . . „Denn das Evangelium lehret nichts anders denn Christum; so hat auch die Schrift nichts anders denn Christum. Wer aber Christum nicht erkennt, der mag das Evangelium hören oder das Buch wohl in Händen tragen, aber seinen Verstand hat er noch nicht. Denn Evangelium ohne Verstand haben, ist kein Evangelium, und die Schrift haben ohne Erkenntniss Christi ist keine Schrift haben, und nichts anders, denn diesen Stern leuchten lassen und doch nicht ersehen“. [112]) Auch das lässt sich hieraus er-

[112]) Walch: Bd. 11, S. 478 ff.; vgl. S. 19 ff. Seinem in der obigen Stelle geäusserten Unmuth über das Bücherschreiben hat er auch sonst Ausdruck gegeben. Auch hat er hier noch ausgeführt, dass von den Aposteln nur wenige Weniges geschrieben hätten, wobei der nichtapostolische Ursprung der Briefe Jakobi und Judä zugestanden wird (und diess in einer Predigt!). Dazu, dass das N. T. als Schrift an dem Maassstab des A. T. zu messen,

kennen, dass es nicht die H. Schrift sein soll, welche das Wort Gottes in seiner Eigenschaft als kirchliches und öffentliches Gnadenmittel konstituirt, wie es den Sakramenten vorhergeht oder mit ihnen verknüpft ist; diess ist vielmehr die mündliche und kirchliche Predigt.[113]) Direktes Gnadenmitttel kann jene also nur für Gereiftere werden, die ihren Sinn zu erkennen vermögen, und in denen der Glaube bereits entzündet ist. Und das entspricht der persönlichen Benutzung der H. Schrift, die Luther früher in den Vordergrund stellte, oder jener inneren Herrlichkeit derselben, die er späterhin von ihrer öffentlichen Auslegung unterschieden hat.[114])

vgi. Erl. A. Bd. 63, S. 377: „Dann gleich wie aller griechischen Poeten Kunst aus Homero als einem Brunnen, also auch aus ihm (Mose) sind geflossen aller Propheten Bücher, ja auch das ganze Neue Testament, welches darinnen verheissen ist; und alles, was gut und göttlich gelehrt ist und wird im Volk Gottes oder Kirchen, ist alles aus Mose ursprünglich herkommen". Vgl. die ganze Vorrede zu Wenceslaus Link's Annotationen in die fünf Bücher Mosis: a. a. O., S. 376 ff.; auch Walch: Bd. 19, S. 713 f.

[113]) Vgl. zu den bisherigen Belegen noch: Art. VII. und VIII. der Schwabacher Artikel und Verm. Predd. Bd. 1, S. 443, wo L. von dem Glauben an das Ev. sagt: „Welcher Glaub kumpt auch nit aus eigener Bereitung, sundern so man das Wort Gottes öffentlich und klar predigt, dann hebt sich an aufzusteigen ein solcher Glaube und Hoffnung, eine solche starke Zuversicht in Christum". Auch in den Schmalkalder Artikeln nennt er das mündliche Wort der Gnade „das eigentliche Amt des Evangelii"; und das gilt selbst für die den Schwärmern entgegengesetzte Verbindung von Wort und Geist; vgl. Symb. Bb. bei Müller: S. 313, 319, 321.

[114]) Vgl. hierzu eine interessante Aeusserung Luther's aus dem Jahre 1515: „Primo enim a Deo ipso immediate alii afflantur, sine humano magisterio sola divina inspiratione et revelatione eruditi, et hi sunt prophetae". Secundo non tantum a Deo sed a Deo per homines et in voce viva sic omnes erudiuntur ad justitiam a Deo per ministerium hominum, et hi sunt sapientes". . . . Tertio, neque per ministerium hominum nec tantum a solo Deo, sed ex lectione scripturae, scilicet qui legendo et meditando sese exercent ad cognitionem veritatis, facti potentes interpretari scripturas, et scribere legenda". So ist ihm derjenige, der die Schrift selbstständig gebrauchen kann, ein scriba, ein frommer Literat.

Nichtsdestoweniger hat auch sie für ihn einen kirchlichen Werth; denn es hängt doch die öffentliche Predigt, wie er meint, mit ihr zusammen; ja sie gründet sich sogar auf sie und regelt sich an ihrer Lehre. Aus der Anschauung, dass die Schrift gerade alttestamentlicher Natur sei, während die mündliche Rede dem freien Geiste des Evangeliums entspreche, ergiebt sich für jene ein mehr gesetzlich-normativer und konservativer, als ein direkt schöpferischer Werth. Auch die Apostel können ja nicht nach Luther's Darstellung den Geist und Verstand des Evangeliums direkt aus dem A. Testamente entnommen haben, sondern empfingen ihn persönlich von Christo. So sagt er nun schon in jener Predigt über den Stern der Magier, dass Paulus alle seine Episteln geschrieben habe „dass er nur bewahre, was er zuvor gelehrt hat, und wird ohne Zweifel viel reichlicher gepredigt haben, denn er geschrieben hat". Auf diesem Standpunkte soll auch Christus selbst gestanden haben. „Also", heisst es von letzterem, „weiset er uns allenthalben in die Schrift. Warum das? Darum, dass du kannst bewahren den christlichen Glauben." Und diese schriftliche Bewahrung ist freilich um so nöthiger, als es sich, wie wir ja bereits wissen, nicht nur um ein einfaches religiöses Princip, sondern um eine Anzahl von religiösen Sätzen handelt, die Luther auch hier „Artikel" des Glau-

Dem Werth nach sieht er hier aber eine Antiklimax. Lebendiger sei der Gedanke als das gesprochene Wort und dieses wieder als das geschriebene. „Quia litera est vox mortua, vox autem est litera viva, sed tamen adhuc cogitatio mortua. Cogitatio vero digito Dei scripta est vita vocis et literae": (opp. l. v. a. I., S. 55 f.). Gewöhnlich übersieht man die obige Voraussetzung, unter welcher Luther die Schrift als sogenanntes Gnadenmittel benutzen lässt, wodurch seine Lehre von der Schrift ganz unklar wird. Vgl. Belege für diesen Schriftgebrauch bei Romberg: Die Lehre Luther's von der heiligen Schrift in ihrem Zusammenhange dargestellt, Wittenberg, 1861, S. 7, 15 ff. Da nun bei Luther das mündliche Wort auch fortgehendes Gnadenmittel ist, so fasst er es oft mit der Schrift als ein Gnadenmittel zusammen, wobei natürlich die Frage von der Priorität offen bleibt;" vgl. z. B. Walch: Bd. 9, S. 1067 f.

bens nennt, wozu er z. B. ebenso die Lehre von Gott und von Christo wie die Annahme des Daseins von Leib und Blut Christi im Abendmahl, im allgemeinen aber den Inhalt des apostolischen Symbolums rechnet. Merkwürdig bleibt es aber immer, dass er diese schriftlichen Dogmen als Verwahrung, Umwallung, Verschanzung der Wahrheit, nicht jedoch als deren Leben und Kern bezeichnet. Käme der Glaube mit seinem Inhalte aus der Vernunft, so meint er, wäre freilich ein solch' schriftliches Wort Gottes nicht nöthig. Er glaubt also entweder, dass sich die natürliche Wahrheit durch sich selbst erhält und von innen reproducirt, oder dass dazu menschliche Schriften ausreichen. Vor Allem aber beachte man, dass er für unseren Schriftgebrauch durchaus das Vorbild Christi selbst festhält, der ihm selbstverständlich nicht ein Sohn der H. Schrift, sondern des lebendigen Gottes ist.[115]) Unmittelbar verbunden und nahe verwandt mit jener bewahrenden Kraft des göttlichen Schriftwortes hängt ihm dessen polemisch-kritische Auktorität zusammen, von der Luther, wie wir sahen, gegen die katholische Kirche so ausgiebigen Gebrauch machte. Dieser Gebrauch ist indessen nur unter solchen möglich, die der Schrift bereits eine Anerkennung zollen, die in ihr das Vorhandensein des allgemeinen und urchristlichen oder vorchristlichen Gotteswortes voraussetzen.[116]) Auch hier wird ihr der Vorzug der fest und deutlich formulirten Wahrheit zuertheilt, während man sich in der mündlichen und persönlichen Lehre missverstehe. Aber auch hier ist eine Wechselwirkung

[115]) Vgl. eine Predigt „Von der heiligen Schrift und dem Worte Gottes", die Luther 1530 zu Koburg gehalten hat, bei Walch: Bd. 12, S. 2066 ff.; und daraus: „Es ist auch kein leichterer Weg, alle Artikel des Glaubens zu verlieren, denn ausser der Schrift daran zu gedenken". . . . „So giebt uns Christus, unser lieber Herr, den Rath: Willst du diese Artikel erhalten, dass du nicht drumm kommest, wolan so bleibe im Wort, wo nicht, so kannst du der keinen erhalten. So ist es unsern Schwärmern widerfahren".

[116]) Vgl. oben S. 180 ff.

zwischen dem Glauben und der H. Schrift oder zwischen ihr und der Kirche gegeben. Und damit besteht vollkommen, dass die Kirche die H. Schrift nicht willkührlich in ihrer Hand hat, dass die Auktorität derselben nicht von ihrer Sanktion, sondern von dem Inhalte des Wortes Gottes abhängt. Denn die Approbation der Schrift durch die Kirche giebt Luther auch später zu und verwirft nur den daraus gezogenen katholischen Schluss, dass darum die Kirche über der Schrift stehe. Vielmehr müsse sich erstere der letzteren unterordnen. Drückt er sich dabei so stark wie möglich über die Schrift-Auktorität aus, so erregt das bei Berücksichtigung der polemischen Tendenz dieser Argumentation kein besonderes Bedenken;[117]) wie wir ja auch Stellen haben, die einem etwaigen Missverständniss entgegentreten. In jener früheren Predigt, der wir die Entstehung des Glaubens durch das mündliche Wort entnahmen, wird dann sogleich zur H. Schrift als zu einer solchen kritisch-polemischen Instanz übergegangen. „Darum müssen wir uns“, so wird ihr Gebrauch empfohlen, „täglich üben in der heiligen Geschrift, damit wir solche Menschengesetze überwinden mögen und mit dem Evangelio, mit diesem Samen, des Teufels Haupt zurknursen. Also fällt dem Papst seine Krone nieder.“ Auch in seinen

[117]) Comm. in ep. ad Gal. I., S. 99 f. L. nimmt hier folgenden Satz der Papisten auf: „Cum autem ecclesia pro arbitrio suo potuit suscipere et approbare evangelia, quae et quot voluit, ergo ecclesia est supra evangelium“. Darauf aber antwortet er: „Tenet consequentia a baculo ad angulum. Ergo approbo scripturam, ergo sum supra eam. Joannes baptista approbat et confitetur Christum ac commonstrat eum digito, ergo est supra Christum. Ecclesia approbat christianam doctrinam et fidem, ergo est supra eam“. So unterwerfe auch Paulus alle menschlichen Lehrer der H. Schrift. „Haec regina debet dominari, huic omnes obedire et subjacere debent. Non ejus magistri, judices seu arbitri, sed simplices testes, discipuli et confessores esse debent, sive sit papa, sive Lutherus, sive Augustinus, sive Paulus (!), sive angelus e coelo, neque alia doctrina in ecclesia tradi et audiri debet, quam purum verbum Dei, hoc est sancta scriptura, vel doctores et auditores cum sua doctrina anathema sunto“. Vgl. opp. exeget. XXI, S. 243 f.

Predigten über das erste Buch Mosis (1527) hören wir von der Bibel: „darinnen sollen wir das Urtheil holen, wer recht oder unrecht lehret. Denn wie wol der H. Geist jedermann selbst lehret im Herzen, dass er weiss, was recht ist; so muss man dennoch die Schrift gebrauchen, damit zu beweisen, dass es also sei, wie wir im Herzen gläuben.“ [118]) So hängt es mit diesem Werth des Schriftwortes gerade zusammen, dass Luther gelehrte und prophetische Ausleger verlangt, welche die öffentliche Lehre an der Hand der Schrift zu richten und zu leiten vermögen [119]). Richtig ausgelegt, ist die H. Schrift in dieser Hinsicht allerdings absolut wahr und göttlicher Natur.

Wenn nun aber das wahre Schrift-Verständniss theils in dem persönlichen Glauben, theils in der kirchlichen Predigt des Evangeliums begründet ist, so fragt es sich, ob hier nur an eine geistige, rein innerliche und unsichtbare Tradition zu denken ist, die sich gleichsam durch den der Kirche immanenten H. Geist herstellt, [120]) oder ob auch eine Lehrtradition neben der Ueber-

[118]) Vgl. oben Anm. 113; Walch: Bd. 3, S. 754 f. In einer Oster-Predigt sagt er von dem auferstandenen Christus: „Also weiset er uns allezeit in die Schrift, allein darum, dass wir nicht stark können genug sein in den Artikeln des Glaubens, wenn wir sie mit der Vernunft wollen ausfechten“ (Walch: Bd. 21, S. 2030). Vgl. noch a. a. O. Bd. 9, S. 778, 1453. Nennt er die Schrift: „Lydium nostrum lapidem“ (opp. exeget III, S. 219) so konstituirt das auch ihre kritisch-normative Dignität; vgl. De Wette-Seidemann Bd. 6, S. 424; opp. l. v. a. VII, S. 275, 181.

[119]) Vgl. oben S. 303.; Walch: Bd. 9, S. 440 ff.

[120]) Dass man ohne den H. Geist die Schrift nicht verstehen kann, folgt aus der ganzen Lehre unseres Theologen. Doch vgl. z. B. opp. l. v. a VII, S. 127 und: „Darum ist die Schrift ein solches Buch, dazu gehöret nicht allein Lesen und Predigen, sondern auch der rechte Ausleger, nämlich die Offenbarung des H. Geistes; wie wir auch in Erfahrung unserer Zeit sehen, so man auf's Klügste aus der Schrift die Artikel der reinen Lehre erweiset und der Widersacher Irrthum verlegt, da es doch nichts bei ihnen hilft, und ist noch nie ein Artikel des Glaubens gepredigt, der nicht mehr denn einmal angefochten und widersprochen wäre von den Ketzern, welche doch dieselbe Schrift gelesen, so wir haben. Aber zu solcher Offenbarung gehören auch rechte Schüler, die sich gerne lehren und weisen lassen, wie diese fromme, einfältige Jünger“: Walch: Bd. 11,

lieferung der schriftlichen Heilsurkunde hergehen soll. Luther hat sich hierüber doch soweit ausgesprochen, dass wir an eine stete Wechselwirkung zwischen der Predigt und dem Schriftwort zu denken haben, und dass diese Predigt schon immer irgendwie das Evangelium, den Haupt-Artikel von Christo zum Inhalt haben muss. So haben wir hier also auch stets eine kirchliche fides, quae creditur; und so spricht Luther auch von einer a priori feststehenden „regula“ oder „analogia fidei“, die von der Schrift unabhängig ist. Dieselbe soll bereits Abraham besessen haben, wie alle göttlichen Verheissungen unveränderlich und unbeweglich seien.[121]) Man beachte ferner, dass Luther die auf das Wort Gottes gegründete Eine allgemeine Kirche weit älter sein lässt, als selbst die H. Schrift des A. Testamentes.[122]) Gegen eine bloss geistige Tradition spricht es sodann, wenn er nicht nur unseren Glauben in der H. Schrift findet oder aus ihr entstanden denkt, sondern auch „unsere Lehre“ in ihr enhalten sieht.[123]) Endlich aber hat er den Unterschied von Wort Gottes und H. Schrift auch fortdauernd festgehalten; und Alles was er über die strafende, belehrende und belebende Kraft dieses Wortes in unzähligen Stellen sagt, gilt nicht in gleichem Maasse von der kanonischen Schrift, so wenig er auch in der Regel bei der angenommenen Identität der wahren, evangelischen Predigt mit dem Inhalte der Schrift, die dasselbe Zeugniss von

S. 917. Auch hieraus sieht man, dass selbst zum Empfange des testimonii spiritus sancti eine subjektiv-religiöse Vorbereitung gehört, die, wenn nicht aus der Schrift und Vernunft, doch nur aus der Kirche stammen kann. Vgl. hierzu Erl.-Ausg. Bd. 23, S. 251, bei Baumgarten a. a. O. S. 126.

[121]) Vgl. opp. exeget. V., S. 222 f., und daraus: „Judicandi enim sunt spiritus par analogiam fidei: at cum jubet Satan per Pontificem, ut adorem Benonem, idolum illud Misnense, id mandatum ad regulam et normam fidei exigo, et video, an cum ea conveniat, Analogia autem fidei haec est, Act. 4 (v. 2): „Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat salvos fieri;“ vgl. opp. exeget VIII, S. 173.

[122]) Vgl. opp. exeget. II., S. 69ff., 79; III. S., 55ff., 68; oben S. 374 f., 376, 404.

[123]) Walch: Bd. 12, S. 43 f.; De Wette: Bd. 4, S. 150; 5, S. 636.

Christo enthält, den Unterschied von beiden in's Auge fasst.[124]) Ohne diesen Unterschied hätte er aber nicht seine kritische Stellung zum Kanon und seine freie dogmatische Behandlung des Schriftinhaltes in der Weise festhalten können, als wir es bei ihm finden.[125])

Besonders aber ist zu beachten, wie Luther das geistige Christus-Princip ohne alle Frage über das Schrift-Princip stellt. Nun lebt nach seiner späteren Lehre doch nicht bloss Christus als inneres Wort in den einzelnen Gläubigen, sondern ist auch in den von ihm gestifteten Sakramenten gegenwärtig, wirkt in und mit dem objektiv gegebenen Evangelium und waltet über dem Predigt-Amt. So ist also Christus die höhere Einheit wie zwischen der gläubigen Person und dem Evangelium, so zwischen der Kirche und der H. Schrift. Und als Darstellung der höchsten Synthese ist dieses Princip in einer gewissen untrennbaren Einheit sowohl subjektiv als objektiv.[126]) Das

[124]) Das erkennen an: Köstlin: Luther's Theologie Bd. 2. 255 f.; Dorner: a. a. O. S. 237. Köstlin irrt aber, wenn er meint: „Bei ihm (Luther) selbst indessen finden wir das Verhältniss dieser beiden Seiten im Processe des Glaubens nie näher erörtert" (S. 256).

[125]) Vgl. namentlich seine Vorreden zu den verschiedenen biblischen Büchern: Erl.-Ausg. Bd. 63. und die reichhaltigen Nachweise bei Köstlin: a. a. O. S. 256 ff.

[126]) Vgl. Opp. exeg. XXII, S. 237; Comm. in ep. ad Gal. I., S. 387 ff. und daraus: „Quare si ipse (Christus) est pretium redemptionis meae, si ipse factum est mendacium et maledictum, ut me justificaret, benediceret, nihil moror scripturae locos, si etiam sexcentos producas pro justitia operum contra fidei justitiam, et clamites, scripturam pugnare; ego auctorem et dominum scripturae habeo, a cujus parte volo potius stare, quam tibi credere, quamquam impossibile sit scripturam pugnare, nisi apud insensatos et induratos hypocritas. Apud pios enim et intelligentes dat testimonium pro domino suo. Vide igitur tu, quomodo Scripturam concilies, quam pugnare dicis, ego cum auctore scripturae maneo". Auch den H. Geist nennt er hier „servum" im Vergleich mit Christo, als dem Herrn. Vgl. die erste Disputation über Rom. 3, 28 aus dem Jahre 1535: opp. l. v. a. IV., S. 381 f. „Summa, Christus est Dominus, non servus, Dominus sabbati, legis et omnium". „Et Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo

Schriftprincip Luther's ist daher nicht in so einziger Absolutheit Ausdruck der göttlichen Offenbarung, wie das etwa bei den Reformirten der Fall; und dieser Unterschied hat sich auch in der weiteren Ausbildung der beiderseitigen Kirchenlehren nicht ganz verwischen können. Es ist mithin kein Zufall, dass Luther nicht einmal in den Schmalkalder Artikeln die Artikel des Glaubens auf die H. Schrift, sondern nur auf Gottes Wort gründet. Im Vergleiche mit der späteren einseitigen Hervorhebung eines sogenannten formalen Princips im Unterschied von einem materialen, wodurch das letztere sogar unterdrückt wurde, liegt in dem von unserem Reformator durchgeführten Gedanken, dass auch das Wort Gottes nicht ohne lebendige persönliche Rede wirken könne, dass es in der Schrift an sich immer nur wie das Schwert in der Scheide stecke,[127]) ein reformatorisch-freiheitliches Moment. Und dadurch macht er auch

vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda". . . . „Ipse enim est caput et dux justitiae et vitae, a Deo constitutus, per et in quo nos vivimus et salvamur." „Quod si adversarii Scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra Scripturam". „Nos Dominum habemus, illi servos, nos caput, illi pedes seu membra, quibus caput oportet dominari et praeferri". „Si alterutrum sit amittendum, Christus vel lex, lex est amittenda, non Christus". Der letzte Satz bestätigt auch unsere obige Bemerkung, dass das geschriebene Gottes-Wort einen gesetzlichen Zug an sich trägt. Vgl. oben S. 544; Walch: Bd. 7, S. 1867f.; ferner die bekannten früheren Aeusserungen: Erl.-Ausg. Bd. 63, S. 114 f., 157; auch Walch: Bd. 9, S. 640f., wo er z. B. die Epistel Jakobi verwirft, weil sie nicht von der Auferstehung Jesu handelt. Ueberhaupt kommt auf diese Weise die Individualität in der Aneignung des Schriftinhaltes zu ihrem Recht: opp. exeget III, S. 113; Walch: Bd. 3. S. 14 ff. (Unterricht wie sich die Christen in Mosen schicken sollen").

[127]) Symb. Bb. a. a. O. 303: Walch: Bd. 9, S. 486 ff. Zu Luther's Lehre von der Bibel vgl. noch Gessert: Dr. M. Luther's Anweisungen zum Gebrauch der heil. Schrift, Essen 1827. Dass übrigens der Unterschied jener beiden Principien theils unklar gedacht ist, theils erst spät formulirt wurde, hat neuerdings Ritschl nachgewiesen: „Ueber die beiden Principien des Protestantismus", Zeitschrift für Kirchengeschichte herausgeg. von Brieger Bd. 1, Heft 3, S. 397 ff.

das Amt des Wortes nicht zu einem Amt des Buchstabens, sondern zu einem Amt des Geistes. So haben wir es seinem Genius zu danken, dass gerade die evangelische Kanzel nicht selten eine Zuflucht-Stätte des freien Wortes geworden ist.

Die sich mit einem traditionellen Element verknüpfenden Institutionen der Kirche beschränken sich aber nur auf das reine und göttliche Heils-Wort, auf die stiftungsmässigen Sakramente und das geistliche Amt. Sonst hat ja Luther bekanntlich alle Traditionen, die sich auf äusserliche Ceremonien und menschliche Einrichtungen oder Lehren bezogen, als religiös unwesentliche in absoluter Rücksicht verworfen, dagegen in bedingter zugelassen. In diesem Punkte trat er den von der römischen Kirche im Namen Gottes gestellten Forderungen ebenso scharf entgegen, wie er sich hierin andererseits in äusserer, empirischer Hinsicht und um der menschlichen Gemeinschaft willen, aber unbeschadet der absoluten Wahrheit, nachgiebig erwies. Und wie er sich dem zufolge zu den traditionellen Lehren und Ceremonien verhielt, so auch zu denjenigen, die dem Bedürfniss der Gegenwart entspringen.[128]) Diese Theorie entspricht genau

[128]) Vgl. z. B. De Wette: Bd. 3, S. 3 f., 186, 286, 453; Bd. 4, S. 106 f., 122 ff., 124 ff., 140 ff., 146; Bd. 5, S. 550 ff., 235, 529, 541 f., 478 f., 340: „Es sind Gott Lob! unsere Kirchen in den Neutralibus so zugericht, dass ein Laie oder Walch (Wälscher) oder Spanier, der unsere Predigt nicht verstehen könnte, wenn er sähe unser Messe, Chor, Orgeln, Glocken, Caseln etc., würde er müssen sagen, es wäre eine rechte päpstliche Kirche, und kein Unterschied oder gar wenig gegen die, so sie selbst untereinander haben; was sollen wir denn mehr thun". Man beachte jedoch: diese katholische Haltung des lutherischen Gottesdienstes ist ausdrücklich nur in Neutralibus zulässig. Die Kirche hat ebenso sehr die Freiheit, die katholische Uniform abzustreifen, wenn sie es für zweckmässig hält, als dieselbe aufrecht zu erhalten. Und dass auch solche formelle Opposition Pflicht sein kann, wenn man nämlich von Seiten der Gegner daraus einen absoluten Zwang macht, hat ja Luther ebenfalls ausgesprochen. Vgl. oben S. 206, 213 ff., ferner über die menschlichen Traditionen und Ordnungen: Walch: Bd. 10, S. 262 ff., 266 ff., 1909; Bd. 19, S. 714 ff. („Büchlein von Menschenlehre zu meiden" — 1522"); Bd. 16, S. 2677 ff., 2693 ff., 2755, 2770 f., 2814 ff.; opp. exeget. XIV., S. 32 f., X., S. 64 f.; auch bei Jacoby: a. a. O. S. 234 ff., vgl. S. 61 ff.;

seinem Unterschied des auf auf dem schlechthin Göttlichen ruhenden Glaubens und der sich in allen äusseren und religiös gleichgültig erscheinenden Dingen dienstfertig zeigenden Liebe; nur dass dieser Unterschied allmählig auf das kirchlich-objektive Gebiet selbst übertragen wurde und daher der tieferen Motivirung durch den Gegensatz des Inneren und Aeusseren entrathen muss. So kann er auch nicht mehr den Unterschied der ja von ihm auch als Ceremonien anerkannten Sakramente von anderen Kultushandlungen in dieser Weise begründen.

Jndem also nach unseres Reformators Ansicht die auf der evangelischen Seite vorhandene alte und wahre katholische Kirche auf dem reinen Worte Gottes und auf seiner Vertretung durch das Amt ruht: so fragen wir noch, wie das Verhältniss der Glieder der wahren Gemeinde, des Volkes Gottes zu letzterem überhaupt gedacht ist? Postulirte er nur, dass die Amtsträger durch Gottes Gnade in grösserer oder geringerer Zahl zu den Gläubigen gehören werden, so müssen doch die Gläubigen in der Gemeinde eine eigene Stellung zum Amte nehmen. Ist es für sie indifferent, oder unterstützen sie es um ihretwillen? Unser Theologe nahm, wie wir nachwiesen, den Glauben auch als Voraussetzung eines gesegneten Gebrauches der Gnadenmittel an, wenn schon nicht ohne Schwanken und Unsicherheit.[129]) So sind also unter den Hörern des Wortes auch die Gläubigen, die dasselbe zu ihrer Heiligung benutzen.[130])

Köstlin: a. a. O. S. 57f., 546 ff. So wäre, um an einen neueren Streitpunkt zu erinnern, nach Luther's Grundsätzen der liturgische Gebrauch der überlieferten Formel des apostolischen Glaubensbekenntnisses keine absolut religiöse Pflicht des Glaubens, von der unsere Seligkeit abhängt, sondern nur eine Pflicht der Liebe in der Rücksicht auf die Gemeinschaft auch in äusseren Dingen. Vgl. überhaupt L's freie Stellung zu dieser Formel als solcher: Symbb. Bb. bei Müller: a. a. O. S. 350, 772 (L's Taufformel).

[129]) Vgl. oben S. 388 ff., 431 ff., 456 ff.

[130]) Vgl. noch Walch: Bd. 16, S. 2732 f.: „Denn es müssen immerdar Heiligen auf Erden sein, und wenn die sterben, müssen andere Heiligen leben, von Anfang bis zu Ende der Welt; sonst wäre der Artikel falsch: Ich glaube eine h. Christliche Kirche, Gemeine der Heiligen; und müsste

Doch sieht er diese stets als **Privatpersonen** an. Sie bilden das **Häuflein** wahrer Christen und Auserwählter in der sichtbaren Kirche. Für sie wirkt also der Geistliche noch anders, als für die Menge der erst zu Bekehrenden. Als Häuflein sind sie freilich kein Volk, sondern unter der unreifen oder ungläubigen Masse versteckt und vertheilt; wie ja auch nach Luther's Ansicht kein Einzelner von sich selbst behaupten kann, dass er in dieser Gemeinschaft schon festen Fuss gefasst habe. Soweit sie aber vorhanden, kann allerdings der Geistliche ihnen gegenüber keine hierarchische Gewalt besitzen. Und wenn auch nicht amtlich, so doch geistiger Weise ist der Diener des Wortes persönlich ihr Diener mehr, als ihr Vorgesetzter.[131])

In dieser Zerstreutheit treten aber diese wahren Vertreter des allgemeinen Priesterthums, selbst wenn wir sie mit dem lebendigen Glauben und der allgemeinen Pflicht für die Wahrheit zu zeugen, begabt denken, niemals etwa als ebenbürtige Glieder der sichtbaren Gemeinde neben das Amt. Das ganze Verhältniss bleibt ein persönlich-ideales. Und wie wenig das Amt als solches der Hülfe dieses inneren und allgemeinen Priesterthums bedarf, sehen wir, wenn er zwar den frommen Christen sogar die Gabe, Zeichen und Wunder zu thun nicht abspricht, trotzdem aber

Christus lügen, da er sagt (Matth. 28, 20): „Ich bin bei euch bis zur Welt Ende. **Lebendige Heiligen** (sage ich) **müssen immerdar auf Erden sein**, sie seyn, wo sie können; **sonst** hätte Christi Reich ein Ende, und **wäre niemand, der das Vater Unser betete, den Glauben bekennete, getauft würde, zum Sakrament ginge, absolvirt würde**". Vgl. a. a O. 2779 ff., 2793. Man beachte, dass Luther das christliche heilige Volk auch da sieht, wo Gottes Wort nicht ganz rein gehet (S. 2785).

[131]) **Walch**: Bd. 8, S. 486; Bd. 12, 1194, 1696, 1843 ff.; Bd. 11, S. 2561, 1913; Bd. 20, S. 2084; Bd. 9, S. 1020 ff.; Bd. 16, S. 2788. **De Wette** Bd. 4, S. 308, 631; Bd. 5, S. 39. A. a. O. Bd. 4, S. 602 schreibt Luther an Wenc. Link: „Minister electorum Dei es et spectaculum reproborum Dei; quid ad nos, quo abeant reprobi, dummodo electis et minimis fratribus Christi servierimus". Eine gewisse Gleichheit des Lehrers und des Hörers scheint er noch dadurch herzustellen, das er auch das **Hören** ein Amt nennt; vgl. **Walch**: Bd. 12, S. 1091 f.

dieselben Wunder auch den Bösen zuerkennt, sobald als sie im Amte sind.[132]) Hiernach scheint doch letzteres den unerkennbaren persönlichen Glauben in jeder Beziehung ersetzen zu können. Am meisten macht sich der Gedanke des allgemeinen Priesterthums noch in der Funktion der persönlichen und brüderlichen Absolution geltend. Denn Laien-Beichte und Laien-Absolution hat Luther später, wenn er sie auch auf den Fall der Noth, der aber hier kein seltener sein soll, einschränkt, stets als vollgültig anerkannt. Damit hat er jedoch die Gewalt der Schlüssel und das öffentliche Amt des Wortes noch klar auseinander gehalten; wenn wir jene auch auf diese Weise mehr als ein persönliches Recht, denn als Ausdruck und Mittelpunkt eines kirchlichen Lebens auffassen können; wie es auch mit dem Haus-Priesterthum der Fall ist, das er ja auch später anerkannte.[133]) Und wie wir oben sahen, dass der rechtmässig berufene Diener des Wortes jeder gesetzlichen Kontrolle durch die Gemeinde seiner Hörer enthoben ist, da nur die vocirende Obrigkeit einschreiten kann, so hören wir auch noch ausdrücklich, dass selbst der Gläubige, da er als solcher nur ein Einzelner ist, den lasterhaften Geistlichen dulden muss. Daher ist auch kein grosses Gewicht darauf zu legen, dass die Gemeinde sich am Bann betheiligen soll.[134]) Das allgemeine Priesterthum hat also keine direkte und geordnete Beziehung zum geistlichen Amte, so dass es also auch in

[132]) Walch: Bd. 7, S. 950ff.: „Also hast du zweierlei Zeichen, die da gut und rechtschaffen sind. Erstlich, so geschehen von frommen Personen, die da Christen sind, danach auch wohl von bösen, die doch im Amte sind und recht lehren“. (S. 952). Vgl. oben S. 541.

[133]) Die Belege bei G. Fr. Pfisterer: a. a. O. S. 129ff.; vgl. Luthardt a. a. O. S. 109f.; Schmalkald. Artikel Thl. III., Art. IV.: „De evangelio“, bei Müller: S. 319; Walch: Bd. 16, S. 2789f.; opp. exeg. lat. Bd. VI., S. 264; De Wette: Bd. 4, S. 369; oben S. 421. Das was der Hausvater dergestalt in seinem Hause wirkt, nennt L. „heimlich gehandelt“, und kein Bürger dürfe in seinem Hause eine Pfarre aufrichten: De Wette: a. a. O.

[134]) Walch: Bd. 16, S. 2793f.; vgl. Heppe: Die Presbyteriale Synodalverfassung, 1868, S. 25f.

dieser Beziehung als Gedanke über der äusseren, gesetzlich konstituirten Kirche schwebt. Auch hier sind die vermittelnden Begriffe, die auf dem religiös-sittlichen Gebiete liegen und namentlich die Anwendung des Glaubens auf das menschliche Leben in der Gemeinschaft betreffen, durchaus ungenügend. Der persönliche Gegensatz zwischen dem kirchlichen Beamten, an den so geringe ethische Anforderungen gestellt sind, und dem Gläubigen, der die Unterordnung unter den ersteren doch als einen Druck empfinden müsste, gleicht sich nun auf dem späteren Standpunkte unseres Reformators für die Praxis dadurch aus, dass die wahren Christen, je ernster sie es meinen, auf den eigenen inneren Zwiespalt des Idealen und Realen, oder auf den Kampf des Göttlichen mit dem Menschlichen und Teuflischen in ihrem Gewissen gewiesen sind, so dass sie schwerlich eine Aufforderung zu einer äusseren Gestaltung oder Reform der religiösen Gemeinschaft verspüren können. Ist es ferner dem Gläubigen nach wie vor nur um das reine göttliche Wort der Wahrheit zu thun, so kann er sich in diesem specifisch religiösen Interesse gegen die Veranstaltungen gleichgültig verhalten, durch welche die Predigt der letzteren äusserlich bestimmt und geordnet wird. Als vollendeter Gläubiger würde er es ja unter allen Umständen in sich tragen und der Kirche überhaupt nicht bedürfen.

So können auch die Gläubigen, sofern es sich um die Berufung zum Amte handelt, auf die Art derselben kein Gewicht legen. Es kommt ihnen auch hier allein auf das Wort Gottes an; sie haben dabei weder ein religiös-hierarchisches Interesse noch die Absicht, eine sichtbare freie Gemeinde zu konstituiren. Der christliche Fürst, der mit seinem ganzen politischen Einfluss für die Predigt des Wortes Gottes eintritt, thut nach Luther's Meinung genau dasselbe, wie jeder einfache Christ in seiner Sphäre. Das Aeussere, die Form dieser Sorge für das Evangelium wird dabei nicht in Rechnung gestellt.[135]) Und nur so lässt

[135]) Vgl. De Wette: Bd. 4, S. 92f., 83, 20f., 316f., 365, 368, 407. 424f., 441f., 472f., 547f., Bd. 5, S. 33f., 130f., 137, 197, 284, 481, 617.

sich die Leichtigkeit erklären, mit welcher unser Reformator der politischen Gewalt die Einsetzung der Pfarrer und die äussere Regierung der Kirche übertrug. Es war nicht seine Absicht, Staat und Kirche dadurch zu identificiren; sondern wie er in dem ersteren die Regelung des sinnlichen Lebens fand, in der Kirche aber das Reich des Geistes und der Wahrheit, und in dieser Trennung gerade den specifisch christlichen Standpunkt im Unterschied vom alttestamentlichen erblickte: so hat er namentlich in den letzten Jahren seines Lebens gegen das Aufgehn der Kirche in den Staat und einen unberechtigten kirchlichen Einfluss des weltlichen Schwertes gekämpft. „Jetzt", sagt er 1537, „kehrt

719; Bd. 6 (Seidemann) S. 230. 213, 223; und daraus z. B.: „Wo die Fürsten ungewiss oder in Zweifel standen wären, dass Klosterleben und Messhalten recht oder unrecht sei, hätten sie unrecht gethan, dass sie das Klosterwesen hätten gehindert; weil sie aber das Evangelium für recht erkennen und gewiss sind, dass solch Messendienst und Klosterwesen stracks wider das Evangelium Gotteslästerung ist, sind sie schuldig gewest, dasselbig alles nicht zu leiden, soweit sie darzu Recht und Macht haben zu thun. Denn es heisst: du sollt Gott lieben von ganzem Herzen, von allen Kräften, von ganzem Gemüth. Das muss ja so viel heissen, was ein jeglicher vermag zu thun für Gottes Ehre, wider Gottes Unehre, das ist er schuldig zu thun, ein jeglicher nach seiner Maasse, ein Hausvater für seine Person, ein Fürst für sein Land und so fortan, ein jeglicher für das, dess er mächtig ist, auf dass er also aus allen Kräften Gott liebe. Dazu stimmen auch die Sprüche der Schrift Ps. 2. und nu seid klug ihr Könige und lasst euch züchtigen ihr Richter im Lande, dienet dem Herrn mit Furcht. Hie will er, dass auch die Könige und Fürsten Gott dienen sollen; nu sind ja Könige und Fürsten nicht privati homines, sondern sollen sie dienen, so muss alles mit dienen, was sie als Könige und Fürsten vermögen, sofern sie immer können". . . . „Auch bestätigt solchs die Erfahrung und Historien. Denn woher haben bisher Kaiser und Könige befohlen Gottesdienst gestiftet in ihren Ländern, denn dass sie sich schuldig dazu erkennet haben aus solchen Sprüchen der Schrift; und woher wollt itzt Kaiser Karol die Macht haben, zu gebieten seinen Unterthanen, Gott so oder so zu dienen, wo er nicht für sich hätte die Schrift, dass er schuldig wäre, aus allen Kräften Gott zu lieben? Sollten Fürsten nicht mit allen Kräften darzuthun müssen, so dürfte auch kein Bürger noch Knecht aus seinen Kräften darzuthun" (a. a. O. Bd. 4, S. 93).

sich das Blatt um. Denn man macht aus dem Faustamte ein mündlich Amt und wollen die weltlichen Herren das geistliche Regiment führen, und den Predigtstuhl und Kirchen regieren, dass ich predigen soll, was der Fürst gerne höret. Da trete denn der Teufel her an meiner Statt und predige; denn sie nehmen das Schwerdt des Geistes und Mundes, und machen Geisseln und Peitschen daraus und treiben aus den Kirchen, nicht die Käufer oder Verkäufer, sondern die wahrhaftigen Lehrer und Prediger".[136]) So kommt unser Theologe im Vereine mit Melanchthon auch zu der begrifflichen Unterscheidung einer Doppel-Persönlichkeit (persona duplex) in dem die Angelegenheiten der evangelischen Kirche leitenden frommen Regenten, wenngleich die Handlungsweise desselben nur eine einzige ist, indem er das Staatsgesetz der Kirche des Evangeliums gänzlich zur Verfügung stellt.[137]) Daher hat Luther der politischen Obrigkeit auch keineswegs ein specifisch-bischöfliches Recht und Amt in der

[136]) Walch: Bd. 7, S. 1744. Vgl. oben S. 63f, 83ff., 203, 213, 261f., 277, 281 f., 285f., 285ff., 323f.; ferner z. B. noch Walch: Bd, 13. S. 206ff.; Bd. 10, S. 959f.; Bd. 17, S. S. 1697f., 1822 (aus dem Jahre 1541); Bd. 7. S. 1741ff.: „Und sollen nun bis an's Ende der Welt die zwei Regimente nicht in einander gemenget werden, wie zur Zeit des alten Testamentes im Jüdischen Volke geschah; sondern von einander gesondert und geschieden bleiben, soll man anders das rechte Evangelium, den rechten Glauben erhalten. Denn es ist weit ein ander Ding um das Reich Christi, denn um das weltliche Regiment, welches den Fürsten und Herrn befohlen ist. Und wer ein Prediger ist, der lasse das weltliche Regiment zufrieden, auf dass er nicht ein Gemenge und Unordnung anrichte. Denn wir sollen die Kirche regieren mit dem Wort oder mündlichen Schwerdt und die Ruthe des Mundes führen. Dagegen so hat die weltliche Obrigkeit ein ander Schwerdt, als ein Faustschwerdt und hölzerne Ruthe, damit der Leib geschlagen wird". . . .

[137]) De Wette: Bd. 4, S. 107ff.; De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 178ff.: „Vocatio et electio ministrorum praedicationis purae non est proprie et principaliter magistratus, sed Ecclesiae. Si Magistratus est fidelis et commembrum Ecclesiae, vocat, non quia est Magistratus, sed quia est commembrum Ecclesiae". Vgl. noch a. a. O. Bd 4, S. 142, 213, 233, 243ff,; Bd. 5, S. 87, 25, 535ff., 597; Bd. 6, S 128.

Ausübung dieser christlichen Pflicht zuertheilt. Ebensowenig aber gilt dieser Dienst ihm jetzt als ein Ausdruck des allgemeinen Priesterthums, da die Obrigkeit denselben durchaus nicht in Vertretung oder mit Hülfe und Zustimmung des christlichen Volkes und der Gemeinde, sondern kraft ihrer politischen Stellung leistet. Kein anderer Christ ist eben dieses Werk zu verrichten im Stande. Es eröffnet uns auch dieses Verhältniss keinen ephemeren Nothstand, sondern es erscheint gleichsam als ein Ergebniss der geschichtlichen Fügungen Gottes, dass christliche Herrscher vorhanden sind, deren Macht ihnen jede weitere Legitimation ersetzt, das Wort Gottes und die Institutionen der Kirche gegen alle Widersacher, auch gegen die eigenen Unterthanen zu schützen und in der öffentlichen Predigt zu erhalten. Damit ist das Recht und die Pflicht der Berufung der Prediger von selbst gegeben. Im Namen der Kirche geschieht diese Vokation indessen nur, weil und sofern das Wort Gottes und die göttlichen Institutionen dabei maassgebend sind. Irgend einer künstlichen Uebertragungstheorie bezüglich dieser kirchenregimentlichen potestas bedurfte es mithin gar nicht mehr. Gott selbst beruft ja schliesslich die Diener des Evangeliums durch die Fürsten und Obrigkeiten. Dagegen war Luther nicht gerade willens, der Obrigkeit als solcher dasselbe Recht zur Beschützung anderer Religions-Lehren grundsätzlich zuzugestehen; wie er überhaupt den weltlichen Machthabern die Befugniss abspricht, Religiones zu machen. Im allgemeinen schwebte ihm auch hier nur der Gegensatz der absoluten Wahrheit und des absoluten Irrthums vor. Mit einer unchristlichen Obrigkeit verknüpft also wenigstens den Christen und namentlich den Prediger kein religiös-politisches Band. Einer solchen ist er nur bürgerlichen, nicht kirchlichen Gehorsam schuldig. Und ihr gegenüber hat er das Wort Gottes, wie unser Theologe niemals leugnet, bis zum Aeussersten, bis zur leidenden Hingabe der ganzen Person zu vertheidigen.[138]) Unter einer solchen Obrigkeit hat freilich die Kirche wie sich

[138]) Vgl. De Wette a. a. O. Bd. 4, S. 93f., 266, 429, 443f., 521; Bd. 5, S. 214, 217f., 267f., 315f., 347f. (Hier schreibt Luther z. B. an Justus

aus Allem ergiebt, keine Machtmittel, und er ist weit entfernt, mit diesem Gegensatz zu irgend welcher Gewalt gegen die Staats-Regierung zu ermuntern. Eine solche könnte sich ihm immer nur auf ein politisches Recht der Religions-Freiheit gründen, sei es auf ein natürliches, sei es auf ein positives. In dieser Hinsicht finden sich aber bei Luther keine klaren Ideen, höchstens Andeutungen; im ganzen hat er also seine frühere geistige Auffassung des religiösen Lebens festgehalten. Nur den Unterschied könnte man im Verhältniss zu seinem früheren Standpunkte feststellen, dass, während ihm anfangs die Vertheidigung des Wortes zugleich Darstellung der religiösen Persönlichkeit war, nun die Unterordnung der letzteren unter das Wort vorausgesetzt ist, so dass der amtliche Diener des Wortes der Vormund der Gläubigen auch in ihrem Verhältniss zum Staat sein und mit seiner Person für die Wahrheit, die ihm befohlen ist, eintreten muss. Allein da in solchem Konflikt die gesetzlich konstituirte Kirche schon aufgelöst ist, so kommen wir auch hier kaum über die persönliche Opposition hinaus, die als solche jetzt nur noch mehr erschwert erscheint, als früher; denn wann soll, fragt man, der Process des Hörens und Lernens zum Bewusstsein der Identität der Person und des göttlichen Wortes übergehn? Und auf dieser Identität muss doch das Recht ruhen, der Staatsgewalt den geistlichen Gehorsam absolut zu versagen. Im Jahre 1542 stellt sich Luther allerdings als kirchlicher

Jonas: „Urge tantum fortiter verbum et donum Dei esse liberum, et non alligatum, neque Papam, neque Caesarem neque ullam creaturam habere jus prohibendi in ullo loco"), S. 415, 419, 460f.; Bd. 6, S. 133, 236, 298ff., 309. („Denn Niemandt ist gezwungen, sondern vielmehr ihm verboten Fürsten und Herrn gehorsam zu sein und Eid zu halten, zu seiner Seelen Verdammniss; das ist wider Gott und Recht"). Der letzte Ausdruck deutet auf ein gesetzlich gewährleistetes Recht der Religionsübung, das der Staat selbst anerkennt und anerkennen muss. Vgl. Walch: Bd. 13, S. 2224ff. Bd. 11, S. 1090; Erl. Ausg., 2. Aufl., Bd. 18, S. 1ff., eine jetzt zuerst aus einem Originaldruck veröffentlichte charakteristische Predigt („Unterricht, wie man sich gegen die Tyrannen halten soll"); und über diese Freiheit des religiösen Wortes aus dem Beginn des reformatischen Kampfes Luther's Schreiben an Karl V. nach dem Reichstage zu Worms: De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 21ff.

Schiedsrichter zwischen dem Kurfürsten Johann Friedrich und dem Herzog Moritz von Sachsen hin, indem er von sich sagt: „Und freilich weil ich bei beiden Seiten geacht', dass ich Christus Diener und Prediger des Evangelii bin (als die Wahrheit ist), wer mich höret, höret Gott, wie er spricht (Luc. 10, 16): Wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich, wer mich aber verachtet, der verachtet den, so mich gesandt hat: Da behüte Gott für, Amen". Gleich darauf aber verallgemeinert er dieses Recht, indem er dieselbe Grenze zwischen der Obrigkeit und jedem Christen zieht. Dergestalt hören wir: „Und was darf man der Recht und Obrigkeit ja was darf man Gottes, wenn ein jeder will selbst Richter, Rächer, ja Gott selbst sein, wider und über seinen Gleichen und Nächsten, sonderlich in weltlichen Sachen? Denn in geistlichen Sachen ist's ein anderes, da ein Christ wohl über Welt und alle Teufel Richter, das ist Gottes Worts Werkzeug oder Zunge ist. Denn sein Wort ist Gottes Wort, der keinen Gleichen oder Nächsten hat, sondern über alle Richter, Rächer und Herr."[139]) Dergestalt gewährt die spätere objektive Vorstellungsweise Luther's der Kirche selbst aber nur eine theoretisch günstigere Stellung dem Staate gegenüber, als wir sie oben gefunden haben. Und das beweist auch die Kirchengeschichte. Denn da die Lehre Luther's von den Gläubigen keine unbedingte und religiöse Anhänglichkeit an die Person des Geistlichen fordert, wie es katholischer Grundsatz ist, so sind in den evangelisch-lutherischen Ländern die überzeugungstreuen Geistlichen bei religiös-principiellen Konflikten mit der staatskirchlichen oder staatlichen Obrigkeit in der Regel ohne dauernde Unterstützung ihrer Gemeinden geblieben,

[139]) De Wette: Bd. 5, S. 456ff., vgl. oben S. 70, 213f., 261f., 281, 290f.; De Wette: Bd. 4, S. 242ff.; Bd. 5, S. 28f., 347f., 477f.; Erl. Ausg. Bd. 39, S. 234ff. (Auslegung des 82. Ps.). Hier tadelt L. die Prediger und Bischöfe der damaligen Zeit, dass sie „den Fürsten und Herren ihre Laster nicht sagen" (S. 235). Diese Oppôsition sei von bürgerlichem Aufruhr weit entfernt, verhindere vielmehr den Aufruhr, denn gerade die Tyrannen, meint er, treiben das Volk zur Empörung.

die sie ja auch niemals im Namen Gottes verlangen konnten. Daher eine Bildung staatsfreier Gemeinde-Organisationen auch durch die späteren Ansichten Luther's keineswegs ermöglicht und ermuthigt wird.

Man wird, um diese Theorie richtig zu beurtheilen, sich daran zu erinnern haben, dass unser Theologe dem Staate an sich keinen positiv idealen Gehalt zuerkennt, so dass dieser sich durch göttliche Bestimmung und vermöge seiner ganzen Anlage, gerade wenn er seine göttliche Herrlichkeit empfindet, der wahren Kirche zur Verfügung stellt.[140]) Diese Verbindung denkt Luther indessen noch sehr äusserlich, gleichsam mechanisch, so dass die politische Gemeinde sich nicht innerlich und organisch zu verwandeln hat, um zu einer christlich-politischen zu werden. Und das entspricht seiner dualistischen Soteriologie, nach welcher sich keine wirkliche, innere Einheit zwischen dem Glauben und dem natürlich-sittlichen Leben vollzieht. Daher bleibt nun der christliche Staat eine ebensolche Zwangs-Anstalt wie etwa der heidnische; und das Staatsgesetz behandelt die religiösen Angelegenheiten nach derselben Regel wie die äusseren weltlichen Dinge. Und so kommt dem Staate weder aus dem Wesen der frommen Gemeinschaft ein Antrieb zu einer bestimmten Organisation entgegen, die er entweder zu konstituiren oder zu sanktioniren hätte, noch enthält er als sittliche Gemeinschaft schon ein allgemeines Verständniss für religiöse Angelegenheiten, wie sie zur Kompetenz jedes geregelten Gemeinschafts-Lebens gehören. Auf kirchlichem Gebiete stehen sich in dieser Hin-

[140]) Vgl. oben S. 261, 279f., 282, 285ff., 292, 304ff., 312; opp. exeg. X., S. 277; De Wette: Bd. 5, S. 310: „Nam Deus propter Evangelium conservat genus humanum politias et hanc rerum naturam, et impertit vitae commoda“; S. 595: „ne totum genus humanum pereat, excerpit Deus aliquos in Ecclesia sua, per quos bona et salutaria fiunt, per quos Evangelii lux late spargitur et multi ad agnitionem Dei et ad aeternam vitam vocantur, ac propter quos servantur politiae, quae sunt hospitia ecclesiae“.

sicht Macht und materielles Recht äusserlich gegenüber und fordern und verknüpfen sich daher auch nicht innerlich. Recht hat nur das Wort Gottes, die Macht hat der Staat. Bleiben beide ausser einander, so fehlt dem ersteren jede gesetzliche und allgemeine Verbreitung, wogegen der letztere des göttlichen Inhaltes entbehrt, also dann ganz folgerichtig auch so schroff von den Bekennern der Wahrheit zu bekämpfen ist, wie wir das von Luther gehört haben. Und auch die Lösung dieses Kampfes kann dann immer keine andere sein, als der plötzliche Entschluss der Regenten das Evangelium einzuführen, der nicht einmal eine aufrichtige Bekehrung zu sein braucht. Eine sittlich-politische Reform, die auch anderen Religionen zum Vortheil gereichen könnte, wird damit also nicht hergestellt.

Anders lässt es sich kaum erklären, wenn nun Luther neben seiner eifersüchtigen Wahrung der durch keine menschliche Auktorität anzutastenden Verkündigung des göttlichen Gesetzes und des Evangeliums der christlich gesinnten Obrigkeit das Recht ertheilt, die Staatsbürger zum Hören der evangelischen Predigt zu zwingen; und zwar nicht bloss so, dass der Staat damit seinen Beruf der Erziehung der Jugend erfüllen, sondern so, dass er das ganze Volk in dieser Weise bevormunden soll. So verlangt Luther: das letztere solle auf das Geheiss der Obrigkeit den Katechismus lernen und zur Predigt getrieben werden; und wer sich diesem Gebote nicht fügen wolle, sei einfach des Landes zu verweisen oder einzusperren. Ja sogar die Pfarrherren sollen zum Treiben dieser Lehre durch bürgerliche Strafen angehalten werden, damit die Kirche bestehen bleibe. Der wahre Glaube soll dadurch freilich nicht entstehen, ebenso wenig wie er sich nach des Reformators Heilslehre aus dem Treiben des göttlichen und innerlichen Bussgesetzes analytisch entwickelt. Es handelt sich nur um die Aufrechterhaltung der institutionellen Gnadenmittel der sichtbaren Kirche.[141]

[141]) De Wette: Bd. 4, S, 308; Walch: Bd. 10, S. 1909f. (Vorrede zum Unterricht der Visitatoren); Symbl. Bb. bei Müller: S. 349ff., besonders

Wo diese vorhanden sind, da erwartet er freilich eine heilsame Wirkung. Und daher genügt es ihm, wenn nur auf irgend eine Weise die sichtbare und vom gesetzlich-pädogischen Gesichtspunkte aus zu betrachtende Kirche aufrecht erhalten wird.[142]) Bleibt mithin die Gemeinschaft der Heiligen hier ganz aus dem Spiele, so hat diese staatskirchliche Theorie, die gleichsam aus der Noth eine Tugend macht, gewiss nicht wenig dazu beigetragen, das Bild der idealen Gemeinde erst recht in den Hintergrund zu drängen.

Wir sehen also, diese Anschauung gehört dem Stadium seiner Lehre an, in welcher Luther die ursprüngliche Hoffnung auf die Christlichkeit der deutschen Nation wie auch den darauf folgenden Gedanken der Aussonderung der wahren Christen aus der bürgerlichen Gemeinschaft, welchen wir in der Schrift von der weltlichen Obrigkeit in der Periode seines Strebens nach einer inneren Versöhnung von Gesetz und Evangelium fanden, aufgegeben hat. In dieser Hinsicht bringt aber die Veränderung des Standpunktes auch offene Widersprüche zu Tage. Denn in jener Schrift hatte er noch ausgeführt, dass Alles, was die weltliche Obrigkeit durch äussere Gebote in religiösen Dingen überhaupt bewirke,

S. 350f., 375ff., (Vorrede zu den Katechismen); De Wette: Bd. 5, S. 307ff. In der letzteren Stelle sagt Luther: „Doch wäre es fein, dass E. Fürstlichen Gnaden aus weltlicher Obrigkeit geböte beide Pfarrherren und Pfarrkinder, dass sie alle bei einer Strafe müssten den Katechismus treiben und lernen, auf dass weil sie Christen sein und heissen wollen, auch gezwungen würden zu lernen und zu wissen, was ein Christ wissen soll, Gott gebe er glaube daran oder nicht". Man bemerke, wie sehr hiernach auch die Personen der Geistlichen von der Regierung bevormundet werden sollen; und zwar ungeachtet der Göttlichkeit ihres Amtes. Vgl. auch die genannte Erkl. d. 82. Ps. Erl. Ausg. Bd. 39, S. 237ff. Hier verbreitet sich L. ausführlich über die moralischen und religiösen Pflichten der Obrigkeit; ohne sie ist ihm auch der Bann nicht möglich: D. W. Bd. 4, S. 387ff.

[142]) Durch diesen Glauben an das objektiv Göttliche löste sich Luther wohl auch den Widerspruch, nach welchem er einerseits den kurfürstlichen Befehl der evangelischen Predigt höchlich lobt und andererseits eine freiwillige Annahme der Reformation durch die Geistlichen hofft. (Walch: Bd. 10, S. 1966ff.).

nur verwerfliche Heuchelei sein könne.[143]) Und dass gerade die Halsstarrigen, die selbstständigen Charaktere durch jene Zwangsmaassregeln bekehrt werden, hat er auch später nicht angenommen.

So lag es wohl nahe, dass man ihm später von gegnerischer Seite den Vorwurf machte, dass er den Katholicismus nur durch Zwang, nicht durch moralischen und inneren Einfluss überwinde. Und dieses Argument war allerdings geeignet, den religiösen Werth der evangelischen Lehre in bedenklicher Weise zu schwächen. Gegen diesen Vorwurf schützt er sich jedoch dergestalt, dass er das öffentliche Interesse von dem persönlichen gänzlich trennt. Durch das Staatsgesetz, meint er, werde kein Einzelner verhindert, seinen Unglauben für sich zu behalten. Nur die öffentliche Religionsübung, der Glaube als religio publica, wird in die Hand der Obrigkeit gelegt, und sie habe das Recht dem Volke eine solche vorzuschreiben. Demnach erblicken wir hier denselben Dualismus des Inneren und Aeusseren, den wir auch in der späteren Trennung des Glaubens von den Sakramenten und der Person des Predigers von seinem Amte gefunden haben; ein Dualismus, der allerdings das Princip der Heuchelei auch in die Gemeinden zu tragen droht.

Nach diesen Grundsätzen findet nun aber auch eine vollständige Verschmelzung des politischen Interesses einer sich auf alle Lebens-Gebiete beziehenden bürgerlichen Gesetzgebung und der öffentlichen Religion statt. Das Vergehen gegen die Staats-Re-

[143]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 451ff.; und daraus: „Weil es denn einem Jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein, und ihres Dinges warten und lassen glauben sonst oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen“. . . . „Dazu sehen die blinden elenden Leute nicht, wie gar unmöglich Ding sie vornehmen. Denn wie hart sie gebieten, und wie fast sie toben, so können sie die Leute je nicht weiter dringen, denn dass sie mit dem Munde und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen und sollten sie sich zerreissen“. . . . „Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt, zu lügen, zu verleugnen und anderes zu sagen, denn sie es im Herzen halten, und beladen sich selbst also mit gräulichen fremden Sünden“.

ligion unterscheidet sich für Luther dann kaum noch von einem politischen Verbrechen: und zwar ist es das Verbrechen der Gotteslästerung, das er in dieser Rücksicht aufstellt. Damit scheint er nun endlich dem Staate als solchem überall das formelle Recht zuzuerkennen, die Religion zu ordnen, die Kirche einzurichten, wenn er auch das materielle Recht nur auf der Seite der Obrigkeiten findet, welche dem Worte Gottes dienen.[144]) Wie aber diese Strafgewalt des Staates nicht im Stande sein soll, den Glauben zu erzeugen, so ergiebt sich für sie von Innen heraus doch eine Grenze; denn selbst in den der Staatskirche Widerstrebenden achtet Luther das Recht der Persönlichkeit. Nicht absolute Vernichtung der letzteren, nur ihre Unschädlichmachung ist ihm daher der Maassstab jener Strafen. Er will jetzt diese Ketzer nicht wie im Mittelalter mit der Todesstrafe belegen, sondern nur Verbannung und Einkerkerung als die äussersten Zucht-

[144]) Vgl. De Wette: Bd. 4, S. 94: „Sagt man hier weiter, man solle Niemand zum Glauben zwingen, aber unsere Fürsten haben die Mönche gezwungen aus den Klöstern. Antwort: Zum Glauben oder unserer Lehre soll man Niemand zwingen, ist auch bisher Niemand darzu gezwungen, sondern ist allein gewehret und vorkommen der Lästerung wider unsere Lehre geübt welches man ist schuldig gewest, wie oben angezeigt. Denn es ist weit ein anderes zur Lehre zwingen und die Lästerung wider die Lehre nicht leiden. Ich kann wohl einen bösen Knecht nit frumm machen, aber dennoch wehren, dass er nit Schaden thue. Ein Fürst kann einen Schalk nit frumm machen, doch henken und strafen soll er alle Schälk und den Bösen wehren. Duldet man doch die Juden, so Gott lästern und unsern Herrn Jesum Christum. Antwort: Man duldet die Juden nicht als hätten sie Recht dazu, auch lässt man sie nicht öffentlich lästern, auch sind sie nicht von unserem Corpore ecclesiastico aut civili, sed captivi. Ein Fürst muss wohl einen Schalk im Kerker lassen fluchen und lästern, wer kann das wehren? Aber unsere Mönche wollen de utroque corpore sein, und öffentlich als mit Recht lästern. Wollen sie aber wie die Juden sein, nicht Christen heissen noch Kaisers Glieder, sondern sich lassen Christus und Kaisers Feinde nennen, wie die Juden; wohlan, so wollen wirs auch leiden, dass sie in ihren Synagogen, wie die Juden verschlossen, lästern, so lange sie wollen." Dieser Ausspruch gehört in den Juli des Jahres 1530. Vgl. ferner Bd. 2, S. 622, Bd. 3, S. 50, 347f., 498, 257.

mittel im allgemeinen anwenden.[145]) Zu dieser Mässigung bestimmten ihn ja nothwendig seine Erfahrungen. So musste es wohl eine Ehrensache für ihn sein, nicht von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer anzuzünden, gegen die er doch früher so eifrig protestirt hatte.[146]) Allein wir dürfen für das staatskirchliche Princip selbst keine zu weittragenden Schlüsse aus dieser Beschränkung ziehen. Verbannung und Einkerkerung sind ja an sich schon harte Strafen. Vor allem aber hat diese Milde in der Praxis zunächst nur den Werth einer subjektiven Auffassung, wenn er doch jetzt überhaupt von der Gemeinschaft der Christen absieht und dem Staate als solchem oder der christlichen Obrigkeit als Obrigkeit das Recht giebt, mit ihren Machtmitteln und nach ihren Rechtsbegriffen gegen halsstarrige und unverbesserliche Ketzer zu Gunsten der religio publica einzuschreiten. Mithin konnte er dem Staate kein bestimmtes Maass seines Zwanges vorschreiben; und es liegt kein Grund vor, in konkreten Fragen eine so deutliche Grenze zwischen Luther's Grundsätzen und den Anschauungen Melanchthon's zu ziehen, wie man es nicht selten mit Rücksicht auf des letzteren Billigung der Verbrennuug Servet's[147]) zu thun pflegt. Luther hat sich über die äussere

[145]) Vgl. De Wette a. a. O. Bd. 3, S. 347; Luth. opp. exeg. XXII S. 67; Walch: Bd. 13, S. 458ff.

[146]) Walch: Bd. 10, S. 374ff.: „So sollte man die Ketzer mit Schriften nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer die Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studiren sondern welcher den andern mit Gewalt überwinde, möchte ihn verbrennen“ (aus d. J. 1520). Auch sagt er noch in späterer Zeit: „es ist nie keine Ketzerei gewesen, die nicht auch etwas wahres gesagt habe“: Walch: Bd. 3, S. 2294.

[147]) Wenn daher Hagenbach die Frage, ob Luther diese viel beklagte Bestrafung gebilligt haben würde, mit einer bedingten Verneinung beantwortet, so können wir eine Zustimmung unseres Reformators unter Umständen auch für möglich halten. Darauf aber kommt es auch nicht an. Denn das war das durch Luther festgestellte Princip, dass die Frömmigkeit an sich kein Interesse an solchen Strafen hat, sondern dass es Sache des Staates

Ausdehnung dieses Strafrechtes nach sachlichen Erwägungen verschieden geäussert. Dass aber jetzt solche sachlich-bedingten und politischen Erwägungen eintreten durften, war hier trotz allem der eminente Fortschritt über das Mittelalter hinaus. [148])

ist, zu beurtheilen, wie weit die Vertretung einer religiösen Lehre die öffentliche Religion gefährdet, um hiernach seine Maassregeln der Abwehr zu treffen. Damit war die Frage eine wenigstens zum Theil politische und von der Entwickelung der sittlichen Zustände abhängige geworden. Vgl. Hagenbach: Kirchengeschichte, Bd. 3, (4. Aufl.) S. 595; auch Henke: Neuere Kirchengeschichte, herausg. v. Gass, Bd. 1, S. 430. Im Einzelnen hat Luther sich auch nicht immer von direkt religiösem Fanatismus freigehalten. Hierher möchte seine bekannte Feindschaft gegen die Juden gehören, die ihm die christlichen Grundwahrheiten öffentlich lästern und bestreiten, und die er deshalb sehr streng behandeln will. Vgl. Walch: Bd. 20, S. 2478 ff., („Von den Juden und ihren Lügen", aus d. J. 1543), und daraus: „Ich will meinen treuen Rath geben. Erstlich, dass man ihre Synagoge und Schule mit Feuer anstecke, und was nicht brennen will, mit Erden überhäufe und beschütte, dass kein Mensch ein Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich" . . . „Zum andern, dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre. Denn sie treiben eben dasselbe drinnen, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall thun, wie die Zigeuner, auf dass sie wissen, sie seien nicht Herren in unserm Lande, wie sie rühmen, sondern im Elend und gefangen, wie sie ohn' Unterlass vor Gott über uns Zeter schreien und klagen". Es sollen ihnen sogar ihre religiösen Schriften genommen und den Rabinen das öffentliche Lehren verboten werden u. s. w. Principiell wichtig bleibt es trotzdem, dass er auch diese Angelegenheit als eine staatliche und kaiserliche ansieht, so dass der Prediger des Evangeliums den Juden vor allem nur geistigen Widerstand zu leisten hat (a. a. O. u. noch S. 2485 f.).

[148]) Vgl. Walch: Bd. 13, S. 439 ff.; und daraus: „Wo nun weltliche Obrigkeit schändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herren Christi Ehre gelästert und der Menschen Seligkeit gehindert wird, und Spaltung unter dem Volk entstehet, da gern etwas ärgeres zu folgen pfleget; wie wir nun mehr denn eines erfahren, wo solche irrige Lehrer sich nicht weisen lassen und vom Predigen nicht ablassen wollen, da soll weltliche Obrigkeit getrost wehren und wissen, dass es ihr Amts halben anders nicht gebühren will, denn dass sie Schwerdt und alle Gewalt dahin wende, auf dass die Lehre rein, und der Gottesdienst lauter und ungefälscht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde. Auf dass also eins dem andern die Hand gebe: die im geistlichen

Begründete er nun, wie uns nicht zweifelhaft blieb, dieses Staatskirchenthum zunächst im kirchlichen Interesse, so ergiebt sich doch aus der Art, wie er das Eintreten des Staates für die Religion auffasst, auch eine bestimmte politische Anschauung, die an sich ebenso sehr zum Nachtheil als zum Segen der christlichen Kirche ausschlagen kann, indem sie einen auf verschiedene Verhältnisse anwendbaren formalen Grundsatz enthält. Es ist diess seine territorialistische Theorie, die er allmählich in voller Schärfe dahin ausbildete, dass er meinte, dass die staatliche Ordnung als solche in einem Lande nur eine öffentliche Predigtweise dulden könne. Ohne Frage stand diese Meinung mit seiner Gegenüberstellung der absoluten Wahrheit und des absoluten Irrthums in Verbindung; sie spiegelte aber auch die damaligen Zustände ab.[149]) Ver-

Regiment mit dem Wort und Bann, die Obrigkeit mit dem Schwerdt und Gewalt dazu helfe, dass die Leute in der Lehre einig bleiben, und allem Aergerniss und Uebel gewehret werde" (S. 442 f.). Vgl. S. 927 ff., und daraus: „Gleichwol ist alle weltliche Obrigkeit schuldig Gottes Wort und die rechte Kirche zu schützen, denn Gott hat sie nicht allein als Säuhirten gesetzt, den Unterthanen das leibliche Leben und Futter zu schützen; sondern zuvörderst Gottes Ehre und Erkenntniss im menschlichen Geschlecht zu erhalten, falsche Lehre und Abgötterei zu strafen und zu vertilgen, und ehe alles daran zu setzen, ehe sie sich und ihre Unterthanen zur Abgötterei und Lügen zwingen lassen". „Solches ist weltlicher Obrigkeit vornehmstes Amt." Auffällig ist aber der Widerspruch zwischen der obigen Predigt der Hauspostille und der darauf folgenden: a. a. O. S. 444 ff. Sagt er noch 1525: „apud christianos non debere gladio corporali occidi impios", so ist dieser Satz an sich niemals zurückgenommen. Wenn er nicht mehr ohne Einschränkung galt, beruht es nur auf dem Wegfallen der reinen christiani. Vgl. opp. exeget. XIII, S. 155.

[149]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 1910, wo er den Territorialismus noch als Sache der Noth betrachtet; Erl. A. Bd. 39, S. 252. De Wette: Bd. 3, S. 89, 265 ff., 498, 562; Bd. 4, S. 278; De Wette-Seidemann, Bd. 6, S. 261; und daraus z. B.: „Wiewohl Niemand zum Glauben zu zwingen ist, so soll wiederum dawider nicht gestattet werden, dass sie die Lehre lästern, sondern sollen anzeigen ihren Grund, und hören das Widertheil. Mögen sie denn bestehen gut, wo nicht, dass sie das Maul halten, und glauben bei sich selbst, was

hielten sich doch die evangelische und katholische Dogmatik so unversöhnlich zu einander, und hatten sich die Gefahren religiöser Unruhen in den wiedertäuferischen Bewegungen und im Bauernkriege so deutlich gezeigt, dass es allerdings im Interesse des öffentlichen Friedens gerathen scheinen konnte, nur eine Religions-Partei staatlich zu dulden. Bei dieser Auffassung hatte dann die evangelische Lehre den nicht zu unterschätzenden Gewinn, wenigstens in einem Theile Deutschlands zu einer unbeschränkten Herrschaft zn gelangen, obwohl Luther jene Theorie keineswegs nur zu diesem Zwecke aufstellte. Ein exklusives Verhältniss dieser Art fällt freilich in dem Falle von selbst fort, wenn dem Staate Religionsgesellschaften gegenübertreten, die ein friedliches Nebeneinander vertragen und ein gewisses Band der Gemeinschaft besitzen. Das lutherische Landes- und Staatskirchenthum ist jedenfalls seinem Ursprunge nach der Zwillingsbruder des Konfessionalismus und religiösen Fanatismus, obwohl es dann von dem Rationalismus durch Verdünnung der Religion zur Staatsmoral weiter gebildet wurde, während der Pietismus dasselbe wenigstens nicht begünstigte und lieber auf eine volksthümliche Wirksamkeit verzichtete. Was indessen Luther betrifft, so glaubt er damit die Interessen des Staates und der Kirche zu verbinden, d. h. der letzteren eine gesicherte Existenz zu verschaffen und den ersteren an seine höhere Kulturaufgabe, zu welcher ja auch die Sorge für die Schule gehören sollte,[150]) zu erinnern. Eine solche

sie wollen. So haben die zu Nürnberg und wir zu Wittenberg gethan. Denn wenn mans schaffen kann, soll man in einerlei Oberkeit zwieträchtige Lehre nicht dulden, zu vermeiden weiteren Unrath. Und ob sie nicht glauben, sollen sie dennoch um der Zehen Gebot willen zur Predigt getrieben werden, dass sie zum wenigsten äusserlich Werk des Gehorsams lernen" (a. a. O. Bd. 3, S. 498). Noch im Jahre 1530, als er den Kaiser noch als unbeschränkten Herrn von Deutschland betrachtete, verlangte er von den evangelischen Fürsten, sie sollten demselben ihre Unterthanen und ihr Land in kirchlicher Hinsicht preisgeben, nur persönlich ihre Hand nicht zur Ausrottung des Evangeliums bieten: a. a. O. Bd. 3, S. 562.

[150]) Vgl. oben S. 302 ff.

Verbindung wäre nun allerdings, wie aus unseren Erörterungen hervorgeht, nicht möglich gewesen, wenn nicht unser Theologe die religiöse Wahrheit und die kirchliche Lehre als gesetzliche Lehrtradition gefasst und das Amt des Evangeliums als eine wesentlich äussere Funktion gedacht hätte, ohne den Glauben des Herzens oder die persönliche Ueberzeugung dem sakramentalen und institutionellen Worte wie dem Amte zum Grunde zu legen. Verlangte aber dieses seiner Doktrin so tief eingeprägte Auseinanderfallen von Gesetz und innerer Freiheit eine besondere Macht, die im Namen und Auftrage Gottes jene kirchlichen Institutionen in der Welt erhält, so musste er nach seiner ganzen ethisch-religiösen Lebensanschauung dem als göttliche Ordnung gedachten Staate zu seinen übrigen Aufgaben auch diese von Gott hinzugefügt sehen. Hiermit waren nun freilich die politischen Gewalten nicht sowohl von einer früheren religiösen Pflicht emancipirt, als einer solchen nun erst recht unterworfen; aber sie hatten freilich keiner sichtbaren Kirche von ihrem Verhalten Rechenschaft zu geben. So blieb auch hier nur der Einfluss des kirchlich dargebotenen Wortes Gottes auf das persönliche Gewissen der Regenten als religiös maassgebend übrig. [151])

Auch auf diesem Gebiete treffen uns indessen mancherlei Gedankenblitze, welche den Rahmen des im allgemeinen herrschenden Systems Luther's überschreiten. Im Jahre 1519 stellt er bereits den Satz auf, dass die Ungläubigen nicht lästern dürfen, sondern schweigen müssen, fügt dann aber hinzu, dass die Leute aus dem Grunde zum Besuche der Predigt anzuhalten seien, weil der Katechismus und Dekalog, wie er meint, auch politica und oeconomica lehren. Hiernach enthält ihm also die Lehrtradition der christlichen Kirche neben der specifisch kirch-

[151]) So bemerkt auch Köstlin über diesen Unterschied der Auffassung Luther's von der katholischen: „Der Unterschied war (nur), dass Luther hierbei die Fürsten vom Urtheil der päpstlichen Kirche über das, was Gottes Wort lehre, entband und sie nach ihrer eigenen freien Ueberzeugung vom Inhalte dieses Wortes zu handeln aufforderte"; Vgl. Köstlin: Luther's Theologie Bd. 2, S. 557 vgl. S. 563; vgl. oben S. 291 f.

lichen Wahrheit auch Grundzüge der öffentlichen und bürgerlichen Moral. Und wenn mithin der Staat die Sorge für die Anleitung zu dieser Erkenntniss in Zukunft auf sich nimmt, so greift er damit nicht in das Gebiet der specifisch religiösen Doktrin ein. Demzufolge kann Luther hier nicht bloss, wie späterhin, den Zwang zum Glauben, sondern auch den Zwang zum Evangelium verwerfen. Diese Unterscheidung beschränkt aber theils direkt die Einmischung des Staates, theils deutet sie darauf, dass ein neutrales Gebiet vorhanden ist, in welchem die höhere Pädagogie des letzteren sich mit der Lehre der Kirche begegnet.[152]) Eine schärfere Trennung enthält die aus dem Jahre 1523 stammende Behauptung, dass das weltliche Regiment „ein Ungläubiger eben sowol führet als ein Christ“ und dass dasselbe „die Leute weder Christen noch Unchristen machet.“[153]) Im folgenden Jahre aber erkennt er dem Staate zwar das Recht und die Pflicht zu, die praktischen Folgerungen der religiösen Theorie zu leiten, nicht aber die freie Aeusserung und den Kampf der Meinungen zu unterdrücken. Diess fasst er in der bekannten These zusammen: „Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen.“[154]) Ja wir sehen, wie er noch viel später in der Verpflichtung zum Worte Gottes eine Durchbrechung des streng territorialistischen Princips begründet. Und endlich finden sich auch Andeutungen, welche der modernen Anschauung die Hand reichen, dass in einem geordneten Staatswesen sehr wohl verschiedene selbstständige Religionsgesellschaften nebeneinander Raum haben, in dem sich die weltliche Gewalt darauf zu beschränken hat, den äusseren Frieden der

[152]) Vgl. das beachtenswerthe Schreiben bei De Wette: Bd. 1, S. 326 f.

[153]) Vgl. Walch: Bd. 9, S. 729 ff.

[154]) De Wette: Bd. 2, S. 539 ff.; und daraus: „Jetzt sei das die Summa, gnädigste Herren, dass E. F. G. soll nicht wehren dem Amt des Wortes. Man lasse sie (die Schwärmer) nur getrost und frisch predigen, was sie könnten, und wider wen sie wollen; denn wie ich gesagt habe, es müssen Secten sein (1. Kor. 11, 19), und das Wort Gottes muss zu Felde liegen und kämpfen“ (S. 547).

Konfessionen untereinander aufrecht zu halten. Nur dadurch konnte ja auch das Evangelium in katholische Territorien vordringen.[155])

Wir dürfen aus solchen verschiedenartigen Beleuchtungen des Verhältnisses von Staat und Kirche den Schluss ziehen, dass unser Reformator selbst gefühlt hat, dass seine oben geschilderte Grundansicht von Mängeln nicht frei sei. Darauf verweist uns nicht weniger sein von uns schon früher beigebrachtes Geständniss, dass die Frage vom Gesetze noch keineswegs zum Austrag gebracht sei; wie er denn diesen Ausspruch zunächst auf die Verwendung desselben zur Ordnung kirchlicher Angelegenheiten bezogen hat.[156]) Wie wir aber zugleich nach-

[155]) Vgl. ein in Gemeinschaft mit Jonas, Bugenhagen, Kreutziger und Melanchthon im J. 1532 verfasstes Gutachten „Ueber künftiges Verhandeln wegen eines beständigen Religionsfriedens im Reiche" (De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 132 ff.) und daraus: „Es ist aber aus den vorigen Handlungen wohl abzunehmen, dass sie diese drei Stücke suchen werden, nämlich, dass wir in andere Herrschaften nicht Prädicanten senden, oder die Lehre an solchen Orten in keinem Wege fördern. Dieser Articul ist wider Gott; denn wie Paulus spricht, das Evangelium soll nicht gebunden sein. Dieses ist der vornehmsten Gottesdienste einer, christliche Lehre und rechte Gottesdienste ausbreiten und fördern, wo man kann, besonders mit solchem Maasse, mit Predigen und Prediger senden ohne gewaltsames Vornehmen. Und bedarf dieses ganz keiner Disputation, diesen Articul kann man nicht willigen". Doch vgl. dagegen a. a. O. Bd. 4, S. 370. In dieser Hinsicht macht Luther im ausführlichen Kommentar zum Briefe an die Galater, bei Walch: Bd. 8, S. 1576 f. u. Comm. in ep. ad Galat. I, S. 31, einen Unterschied zwischen dem minister verbi, dessen Wirksamkeit allerdings rechtlich an sein Land und an seinen Amtskreis gebunden sei, und dem Doctor (der H. Schrift oder der Theologie), welcher das Recht besitze, innerhalb der ganzen katholischen Kirche zu lehren. Endlich beachte man auch: De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 416 f. ein Bruchstück aus einem Schreiben an einen Fürsten, in dem L. nicht nur einen privaten Unglauben politisch zu dulden empfiehlt, sondern auch verschiedene öffentliche Predigtweisen. „Also thut der Türke auch", fügt er hinzu, „lässt jedermann glauben und lehren an seinem Orte, wie er will, hält aber auf allen Seiten dass keiner den andern beleidigen muss oder antasten. Das ist auch recht und eine feine fürstliche That". Das Bruchstück ist ohne Zeitbestimmung, daher vermuthlich in eine frühere Zeit zu verlegen.

[156]) Siehe oben S. 41.

gewiesen haben, dass diese Frage in seine ganze ethisch-religiöse Welt- und Lebensanschauung auf das tiefste eingriff, so können wir auch sein halb theokratisches, halb cäsareopapistisches Staatskirchenthum nicht so leicht aus seinem theologischen System herausnehmen, wie man das wohl gemeint hat. Man sagt, Luther sehe doch diesen staatskirchlichen Zustand als ein Provisorium an; und diese Behauptung ist nicht falsch.[157]) Nur haben wir festzuhalten, dass sich ihm dieses Provisorium in seiner späteren Theologie doch eigentlich auf das ganze Christenleben, ja auf den ganzen gegenwärtigen Weltzustand bezieht, dessen Ueberwindung wir erst am jüngsten Tage oder im Jenseits hoffen dürfen. Das von ihm auf einem dualistischen Grunde aufgebaute Nebeneinanderstehen der allgemein-menschlichen Sittlichkeit und des aus göttlicher Offenbarung stammenden Lebens und Wesens hat sich auch in dieser Frage von der Einführung der Kirche Gottes in die weltliche Gemeinschaft sichtlich verkörpert.[158]) Ja es scheint hier am meisten jene ethische Vermittelung zu fehlen, welche sich ihm in dem persönlichen Glaubensleben durch seine Mystik herstellte. Eine mystische Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in irgend einem höheren Gemeinschaftsbegriff scheint bei ihm nicht zu Tage zu treten. Seine Idee der unsichtbaren, im Geiste geeinten Kirche ist dazu zu transcendent gefasst und ruht nicht minder auf dem Persönlichkeits-Princip; wie sich andererseits seine spätere, objektiv-sakramentale Mystik gerade im Gegensatz zum Katholicismus von dem Hintergrund der Kirche, der idealen sowohl als der realen Gemeinde, gelöst hatte. Staat und Kirche können aber immer nur willkührlich verbunden und geschieden werden, oder es bleibt bei dem Versuche, den einen Theil in dem andern aufgehen zu lassen, wofern uns nicht eine höhere Gemeinschafts-Idee das Gesetz ihrer Synthese zu erschliessen vermag. Ritschl hat mit Recht darauf

[157]) Vgl. Jacoby a. a. O. S. 150f.; Baumgarten a. a. O. S. 131 ff. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf gesch. Grundl. S. 771.

[158]) Vgl. oben S. 564.

hingewiesen, dass den Reformatoren schon für ihre Soteriologie das Bewusstsein der geschichtlichen Kirche oder Gemeinde, auf deren Grunde das Heil der Einzelnen sich bildet, verdunkelt oder verloren gewesen sei; und indem er dabei die Idee der Kirche mit der der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches verknüpft, deutet er auf einen derartigen höheren, Staat und Kirche umschliesenden Begriff. Unstreitig gehört dieser Begriff aber erst der neueren Zeit an und war den Reformatoren noch unklarer, als der Begriff der Kirche im engeren Sinne. Man kann daher nicht bloss den Wiedertäufern und Socinianern den Vorwurf machen, dass sie die christliche Gesellschaft verleugnet haben. Denn auch unser Reformator leistet, wenn auch nicht in einem einseitig theokratischen Geiste sondern mit entschiedenstem Anschluss an die bürgerliche Ordnung, der Meinung Vorschub, dass die wirkliche christliche Gemeinschaft nur von dem engen Rahmen eines durch eine neue äusserliche Gesetzgebung bestimmten Dogmas oder eines Wortes, dessen Zusammenhang mit einem höheren Geiste dunkel bleibt, umspannt sei. [160])

[160]) Vgl. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtf. u. s. w. Bd. 1, S. 171 ff. Es fragt sich freilich, was Ritschl unter der christlichen Gesellschaft versteht. Wenn man „Gesellschaft" nicht bloss als Gemeinschaft des Güterlebens definirt, sondern zugleich als Gemeinschaft des sittlichen, intellektuellen und religiösen Lebens, oder der einen bestimmten Werth darstellenden geistigen Güter, so kann man allerdings in der christlichen Gesellschaft ein Binde-Glied zwischen der idealen und empirischen Kirche sehen, das über der letzteren steht. Ein solcher Begriff liegt der Idee einer Union zum Grunde, die weder kirchen-regimentlich noch konfessionell zu einem gesetzlichen Ausdruck kommt. Vgl. hierzu: Julius Müller über „Die unsichtbare Kirche" (a. a. O. S. 278 ff.), namentlich den schönen Eingang des ersten Artikels. Die Gesellschaft steht aber auch über dem Staate, denn sie greift nicht nur weiter als die einzelnen Staaten, sie liegt auch tiefer. In dem Socialismus sehen wir, wie ihre Krankheiten die Fundamente der Staaten zu erschüttern im Stande sind. Andererseits ruht aber auch der Staat in positiver Weise auf ihr und namentlich in dem Falle, dass man sie auch geistig versteht; obgleich sich auch dann, wenn man sie nur materiell fasst, ein solcher Zusammenhang erkennen lässt. Vgl. z. B. eine Rede von Gneist: „Die Eigenart des Preussischen Staates", Berlin, 1873.

Allein wir wollen doch nicht vergessen, dass ihm die pädagogische, sich der Staatsgewalt bedienende Missionskirche nicht das höchste Ziel seiner Sehnsucht war; und wenn er Staat und Kirche möglichst eng verknüpfte, so leitete ihn dabei immer noch das Bild einer höheren Einheit, wie er sie in seinem jugendlichen Reform-Ideal unmittelbar zu ergreifen hoffte; nur dass er jetzt den Körper festhält, in welchem er die erstorbene Seele durch menschliche Kraft vergeblich zu beleben ringt. Diese zum Himmel entflohene Seele war ihm aber das freie und gläubige priesterliche Volk.[161]) Und dass ihm jene Kirche im engeren Sinne auch nicht die höchste Gemeinschaft auf Erden sein sollte, erkennt man, wenn er im Gegensatz zu allen kirchlichen Sekten und Parteien durch's wahre Evangelium „den einigen gemeinen Orden der Christenheit" wiederum in's Licht gestellt sieht. Noch deutlicher bezeugt er es, wenn er in seinem Bekenntniss vom Jahre 1528, nach der Beschreibung der drei heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt", die er in dem Priesteramt, dem Ehestand und der weltlichen Obrigkeit gefunden hat, hinzufügt: „Ueber diese drei Stifte und Orden ist nun der gemeine Orden der Christlichen Liebe."[162])

[161]) Vgl. oben S. 75ff.; auch Baumgarten: a. a. O. S. 216.

[162]) Walch: Bd. 10, S. 1213; Bd. 20, S. 1378.

Das sittliche Wirken.

Die Liebe und ihre Werke als Zeugnisse des Glaubens, die bürgerliche Sittlichkeit und die Familie, Wissenschaft und Kunst.

Die Liebe lernten wir bereits als die wahre und einzige Erfüllung des göttlichen Gesetzes, ja als die Erfüllung des ersten und höchsten Gebotes kennen, so dass sie für Luther zunächst als die unzertrennliche Gefährtin des Glaubens dastand. Diese Ebenbürtigkeit beider Begriffe, zeigte sich dann freilich als eine vorübergehende.[1]) Indessen hinderten unseren Reformator auch seine späteren Ansichten nicht, Gott, der das höchste Gut ist, auch als den höchsten Gegenstand unserer Liebe zu denken, so dass jede andere Liebe hinter der sich auf Gott richtenden gänzlich zurücktritt.[2]) Wir erinnern uns nun aber daran, dass Luther's religiöse Lebens-Anschauung den Begriff der Liebe zu Gott durch den des Glaubens verdrängte und nur die Liebe zum Nächsten als ethisches Postulat übrig

[1]) Vgl. oben namentlich S. 64, 76, 92f., 128, 163ff., 176f., 210ff. 238, 382.

[2]) Die Liebe der Kreaturen soll unter seiner Liebe weit, weit stehen; und wie er das höchste Gut ist, so will er auch vor allem anderen Gut auf's höchste geliebt sein. Will er nun nicht, dass ich neben ihm etwas lieben soll; viel weniger will er etwas über sich geliebt haben, wiewol es ein Ding ist." (Walch: Bd. 11, S. 2072). Ebenso ist die Liebe zu Christo vorzustellen: a. a. O. S. 1422f.

behielt. So werden wir es begreiflich finden, dass er da, wo er später auf jene Liebe zurückgreift, sie nur, wie alle Gesetzeserfüllung durch Menschen, als ein unerreichbares Ideal und im Verhältniss zu den anderen Tugenden nur als die schwerste von allen betrachten kann.

Und so wird nach seiner Ansicht das erste Gebot, als Pflicht der Liebe gedacht, noch viel weniger befriedigt, als irgend ein anderes.[3]) Mithin bleiben wir gerade kraft der idealsten Liebe von dem geliebten Gegenstande, d. h. von Gott, unendlich fern, und es giebt keine sittliche Einheit und Wechselwirkung zwischen dem Geschöpfe an sich und seinem Schöpfer und Erhalter. Das mittlerische Werk Christi aber, welches wir ja als Liebesthat kennen lernten, erscheint dabei nicht als Vorbild, sondern als ganz unübertragbar, da es auf seiner Himmel und Erde verknüpfenden Person ruht. Er sei, heisst es, vom Himmel heruntergestiegen und Mensch geworden und habe also den Willen seines Vaters erfüllt. Hier gilt also unsererseits nur Aneignung Christi, denn wir haben gerade den umgekehrten Weg zu gehen. Und so sehen wir hier deutlicher, wie in der mystischen Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, dass die wahre und höchste Liebe zu Gott darum nicht die unsere sein kann, weil sie die volle ethische Einheit mit Gott ausdrückt, die der Mensch weder für sich noch für Andere zu leisten im Stande ist, die also im Verhältniss zum Leben und Wesen des wirklichen Menschen nur transcendent sein kann. So bleibt die Betrachtung Luther's, die wir hier im Auge haben, darauf ruhen, dass der Erlöser seine absolute Liebe zu Gott nicht als Mensch, sondern als präexistentes, von allen Menschen verschiedenes persönliches Wesen oder als trinitarische Person bewiesen habe.[4])

[3]) Vgl. a. a. O. S. 2064 ff. Wir haben hier eine Auslegung von Luc. 10, 23—37, aus der auch das vorstehende Citat stammt. Vgl. Walch: Bd. 12, S. 1912 ff.; Bd. 9, S. 1273, opp. exeget XIII., S. 144 f.

[4]) Walch: Bd. 11, S. 2076 f.

Das Ideal unserer Liebe zu Gott ist also ein Ausdruck des Verlangens, dass der Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf oder von Gott und Mensch, mit dem auch der Unterschied des Glaubens und der Liebe zusammenhängt, überwunden werde. Obgleich nun dieses Verlangen eine gewisse Anerkennung bei Luther findet, so ist es darum noch kein religiös-praktisches Princip. Denn wie der Glaube, der Gott als absolute Wahrheit ergreift, zugleich die wahre und höchste Gottesverehrung in sich tragen sollte, so beherrschte er auch, wie wir gezeigt haben, als ethische Erkenntniss den menschlichen Willen, so dass sich kein anderes Wollen des höchsten Gutes als ein gleichwerthiges Princip neben ihm hervorthun kann. Daher überrascht es uns nicht, wenn unser Theologe das Princip des wahrhaft guten Willens im Glauben, nicht jedoch in der Liebe begründet sieht.[5]) Wie ferner der Sermon von guten Werken den Glauben auch als ein auf Gott gerichtetes Handeln auffasste, welches sich dort mit der Liebe zu Gott verknüpfte, so erkannten wir darin die Beschreibung der höchsten religiösen Pflichten, deren reale Seite uns als die Sorge für unser eigenes Seelenheil erschien. Dem zufolge hätte Luther in derselben Weise auch die Liebes-Pflichten gegen den Nächsten als Pflichten gegen Gott erklären können, die, am absoluten Maassstab gemessen, denselben Werth besitzen, als jene Glaubensübungen. War diese Ergänzung aber von Hause aus für ihn nur unklar vorhanden,[6]) so ging die Entwickelung seiner Theologie dann vielmehr dahin, das Absolute wesentlich persönlich und innerlich zu nehmen. Und so konnte von einem specifisch religiösen Gottesdienste durch die Liebe zum Nächsten überall nicht mehr die Rede sein. Diese Ungleichheit wurde nicht etwa dadurch aufgehoben, dass er, wie wir wissen, auch die Glaubensübung und den lebendigen Glauben hinter den rechtfertigenden zurückstellte und überhaupt

[5]) Vgl. Comm. in ep. ad. Gal. a. a. O. I., S. 379: „in theologia nullam rectam rationem et bonam voluntatem habemus praeter fidem"; auch Walch: Bd. 12, S. 2080 ff. (Vermischte Predd. Bd. 2, S. 422 ff.)

[6]) Vgl. oben S. 249 ff.

mehr und mehr unsere absolute Abhängkeit von Gott hervorhob, weil, so sehr auch die Rechtfertigung Alles beherrschte, doch stets zu ihr noch unser Glaube gehören sollte; ihn gebraucht Gott um seinet- und um unsertwillen zur Anknüpfung und Fortführung seines göttlichen Verhältnisses zu uns. Unserer Liebe aber soll er nicht bedürftig sein; oder was die Liebe thut, das thut sie nicht Gott, sondern Menschen. Wirft Luther daher die Frage auf: „Wie die Liebe des Nächsten sei des Gesetzes Erfüllung, so wir doch auch Gott über alle Dinge, auch über den Nächsten lieben sollen?“ — so giebt er zur Antwort: „Das hat Christus selbst aufgelöset, da er Matth. 22, 39 spricht: Das andere Gebot sei dem ersten gleich, und machet aus der Liebe Gottes und des Nächsten gleiche Liebe. Und das darum: Auf's erste, dass Gott unsere Werke und Wohlthat nicht bedarf, sondern uns damit zu dem Nächsten geweiset, dass wir demselben thun, was wir ihm thun wollen. Er darf nicht mehr, denn dass man ihm glaube und für Gott halte. Denn auch seine Ehre predigen und loben und danken darum geschieht auf Erden, dass der Nächste dadurch bekehret und zu Gott gebracht werde. Und heisset doch Alles Gottes Liebe, und geschieht auch Gott zur Liebe; aber allein dem Nächsten zu nutz und gut“.[7]) Also nur indirekt oder uneigentlich betrifft die That der Liebe Gott selbst, während unsere gläubige Gotteserkenntniss Gott stets direkt und unmittelbar ergreifen kann. Diese abgeleitete Bedeutung der Liebe hält nun Luther gerade für die Lehre des N. Testamentes, also für geistiger, als ihre Voranstellung; und die Liebe ist ihm demnach Ausdruck nicht des absoluten, sondern des lebendigen Glaubens.[8])

[7]) Walch: Bd. 12, S. 501; vgl. die Auslegung von Gal. 5, 14, im Comm. in ep. ad Gal. III., S. 396ff., wo auch das Gebet der Rücksicht auf den Nächsten untergeordnet wird. (S. 404).

[8]) Walch: Bd. 9. S. 1102; Bd. 11, S. 5ff., 25ff., 1720f. 2593ff., 2703ff.; De Wette: Bd. 2, S. 343, 403, 418f.

Hat also diese Liebe, wie hoch man sie auch stellen möge, keinen absoluten Werth, sondern gehört sie dem Werden und Wachsen aus der Unvollkommenheit zum Vollkommenen an, so bezieht sie sich, was denn auch zugestanden wird, auf das endliche, bedingte und relative Gebiet des Seins, während das Ewige und Unvergängliche nur geglaubt werden kann. Und es ist wohl charakteristisch, dass unser Reformator sogar 1. Joh. 4, 12, wo das Völligsein der Liebe Gottes in uns bezeugt wird, in dieser Weise auslegte.[9]) Nicht anders vermag er sich ferner mit dem bekannten und unübertrefflichen Preis der Liebe bei Paulus (1. Cor. 13) abzufinden. Sagt der Apostel, dass die Liebe im Vergleich zu Glaube und Hoffnung das Grösste sei, so will er hier zwar nicht bestreiten, „dass sie länger und ewiglich bleibet, so der Glaube viel kürzer und kleiner ist, als der nur zeitlich währet“. Aber dieser Vorzug erscheint ihm wesentlich als ein extensiver und quantitativer, so dass die Ewigkeit der Liebe nur unendliche Zeitdauer verbürgt, wodurch ihr innerer Werth noch nicht bezeugt ist. So vergleicht er nun den Glauben mit Christo, die Liebe mit der Christen-

[9]) Vgl. Walch: Bd. 16, S. 2696: „Nun ist der Liebe Amt so gethan auf Erden, das dasjenige, so sie liebet und fördert, wandelbar und vergänglich ist, dass sie es nicht ewiglich haben kann, sondern vergehet und kommt darnach ein anders, das sie auch lieben muss, bis an der Welt Ende“. Vgl. auch: „Fides credit Deo, ideo falli non potest, caritas hominibus, ideo saepe fallitur“ (Comm. in ep. ad Gal. II., S. 338); und De Wette: Bd. 3, S. 286. Zu 1 Joh. 4, 12 sagt er: „So wir uns unter einander lieben, so bleibet Gott in uns“. „Dieses Lieben ist ein äusserliches Werk, aber es giebt uns Zeugniss, dass Gott in uns sei“. „„Und seine Liebe ist völlig in uns““. „Doch also, dass sie noch kann vermehret werden; wie Paulus spricht: Wachset in der Erkenntniss Gottes. Col. 1, v. 11. Ingleichen hielt es Paulus nicht dafür, dass er die vollkommene Liebe schon ergriffen habe“. Die schon vorhandene Völligkeit der Liebe der Christen deutet Luther daher zur aufrichtigen und ächten im Gegensatz zu einer heuchlerischen Liebe um, so dass sie im Grunde eine gläubige Liebe sein soll; vgl. Walch: Bd. 9. S. 1030, 1204 ff. Daher muss aber auch bei einem Konflikt von Glaube und Liebe der erstere vorangehen: Vermischte Predd. Bd. 2, S. 246.

heit. Und so möge man auch sagen, meint er, die Christenheit sei grösser, als Christus. „Also ist die Liebe auch länger und breiter, denn Glaube und Hoffnung: Denn der Glaube hat allein mit Gott im Herzen in diesem Leben zu thun; die Liebe aber hat mit Gott und aller Welt ewiglich zu thun. Nichtsdestoweniger, gleich wie Christus unmässlich besser, würdiger und theurer ist, denn die Christenheit, ob er wohl klein und eine einzelne Person ist: so ist auch der Glaube besser, würdiger und theurer, denn die Liebe, ob er wohl kürzer währet, und mit einem einzelnen Gott umgehet". So erklärt denn unser Theologe dieses apostolische Lob der Liebe für eine Busspredigt.[10]) Daher steht die qualitative Priorität des Glaubens fest, und nur soweit Liebe zu Gott dem Glauben identisch gesetzt werden kann, als gläubiges Vertrauen zu Gott, bestimmter noch als Ueberzeugung von seiner Güte, kann Luther ihre schon gegenwärtige Vollkommenheit aufrecht erhalten. Ihr einheitliches Wesen ruht ihm aber nicht in dieser Gegenwärtigkeit; denn selbst die Furchtlosigkeit und Tapferkeit solcher Liebe zu Gott ist ihm im Christenleben stets dem Wechsel unterworfen, damit wir uns nicht auf unsere Werke verlassen sollen. Der rechtfertigende Glaube als die wahre Frömmigkeit gewährt dagegen allein die Kraft, in solchem Schwanken den Sieg nicht einzubüssen.[11]) Und folgerecht wird die Liebe, als wahrhaftes Befolgen des Gesetzes, soweit dabei von einem solchen gesprochen werden kann, erst der Zukunft, dem jenseitigen Leben zugewiesen, wogegen in diesem Leben immer nur der Glaube unsere Gesetzeserfüllung sein könne.[12]) In diesem Leben steht also auch die höchste Liebe unter der göttlichen Vergebung, sie bedarf des göttlichen Erbarmens, da sie nicht in ihr selbst gut und vollkommen ist. Auch hierdurch ist sie bedingt durch den Glauben. Ihr selbst das göttliche Wohlgefallen zuschreiben,

[10]) Walch: Bd. 12, S. 579 ff.

[11]) Walch: Bd. 9, S. 1038 f.

[12]) Opp. l. v. a. IV, S. 395.

würde die Aufrichtung des Gesetzes bedeuten.[13]) Es kann also die Liebe, wie hoch sie auch zu schätzen sei, niemals eine principielle Bedeutung zur Bestimmung unseres religiösen Lebens gewinnen.

Nach dem, was uns Luther über den Glauben zu sagen wusste, kann es uns kaum mehr befremden, dass er in der Liebe durchaus kein reines und vollkommenes Gesinnungs-Princip erkennt, sondern dass er sie vielmehr mit den Werken zusammenfasst.[14]) Weist uns das auf den inkarnirten Glauben, so ist also nur dieser letztere der eigentliche Heerd der christlichen Sittlichkeit.[15]) Dem-

[13]) A. a. O, S. 400, 467; vgl. Comm. in ep. ad Gal. II., S. 12: De Wette: Bd. 5. S. 355: „Die Liebe und Werke sind nicht, können auch nicht sein der Sohn Gottes, oder solche Gerechtigkeit, die für Gott so rein und heilig seien, als der Sohn ist: darum können sie für sich selbst nicht bestehen für Gott, als eine reine Gerechtigkeit. Dass sie aber gerecht und heilig heissen, geschieht aus lauter Gnaden, nicht aus Recht; denn Gott will sie nicht ansehen, gleich seinem Sohn, sondern um seines Sohnes willen, der im Herzen durch den Glauben wohnet.

[14]) In dieser Hinsicht können wir also Luthardt nicht unbedingt beistimmen; vgl. dessen Ethik Luther's, S. 51.

[15]) Vgl. u. a. die Predigt von der Liebe und dem Gebot der Liebe bei Walch: Bd. 12. S. 484 ff.; und daraus: „Wie wir oft gesagt haben, Glauben und Liebe muss man also scheiden, dass der Glaube auf die Person und die Liebe auf die Werke gerichtet sei. Der Glaube vertilget die Sünde und machet die Person angenehm und gerecht. Wenn aber die Person angenehm und gerecht worden ist, so wird ihr der heilige Geist und die Liebe gegeben, dass sie Gutes thut mit Lust. Nun ist's des Gesetzes Art, dass es die Person angreift und fordert solche gute Werke von ihr, und will nicht ablassen, es habe sie denn". „Wenn aber der Glaube kommt, der macht eine solche Person die die Werke vom Gesetz gefordert geben kann; das heisst denn das Gesetz erfüllen". „Die Liebe ist nach dem Glauben Zeuge, dass die Person fromm sei". „Ob nun wol der Glaube das Gesetz nicht erfüllet, so hat er doch das, damit es erfüllet wird: denn er erwirbt den Geist und die Liebe, damit es erfüllet wird. Wiederum, ob die Liebe nicht gerecht machet, so beweiset sie doch das, damit die Person recht ist, nämlich den Glauben. Und Summa, wie hier St. Paulus selbst davon redet: Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung; als sollte er sagen: Die Liebe erfüllet also das Gesetz, dass sie selbst die Erfüllung ist; aber der Glaube erfüllet also das Gesetz, dass er darreicht, damit es erfüllet wird. Denn der Glaube liebet und wirket". „Also bleibet der Glaube der Thäter und die Liebe bleibet die That". „Hier siehst du, dass St. Paulus

nach wird der Glaube auch später ausdrücklich, wie schon in der Schrift von der Freiheit, als das Innere gefasst, die Liebe dagegen nur wie die entsprechende Aussenseite. So nennt Luther den ersteren des Christen „interna natura", die letztere sein „externum officium". Auch vergleicht er das gegenseitige Verhältniss beider mit dem von Substanz und Akcidenz. Und wie ihm die Liebe das Instrument und das Organ des Glaubens ist, so enthält eben dieser das Wesen von jener im Grunde schon in sich.[16]) Die in dieser Weise verstandenen Liebeswerke setzt

Liebe heisset nicht Gunst allein, sondern günstige Wohlthat, dass der Glaube und die Person der Thäter und der Erfüller bleibe des Gesetzes" (a. a. O. 498ff.). Hierzu lassen sich noch zahlreiche Stellen anführen; vgl. das oben über die Priorität des Glaubens vor dem H. Geiste gesagte: S. 381ff. und z. B. noch Walch: Bd. 9, S. 844f.; Bd. 11, S. 34ff., S. 815ff.; (wo die Liebe auch als Frucht und Zeichen des gläubigen Sakraments-Genusses geschildert wird); Bd. 19, S. 1531f.; Bd. 6, S. 2411ff. Der Glaube erfüllet auch und bildet das Herz, nicht die Werke (a. a. O. Bd. 11, S. 1961).

[16]) Vgl. Comm. in ep. ad Gal. I., S. 190ff., 384, 235; II., S. 5, 323ff.; und daraus: „Non enim dicit" (scl. Paulus) „Caritas est efficax, sed „„Fides est efficax""; non: Caritas operatur, sed: „„Fides operatur"". Caritatem vero facit fidei velut instrumentum, per quod operetur. Jam quis nescit, quod instrumentum habet vim, motum et actionem non a se ipso, sed a fabro, operatore seu agente? II, S. 323). . . . Nos autem loco caritatis istius ponimus fidem, et quemadmodum ipsi dicunt fidem μονόγραμμα, et caritatem vivos colores et plenitudinem ipsam, ita nos e contra dicimus, fidem apprehendere Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem". . . . „Est ergo formalis nostra justitia non caritas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est fiducia in rem, quam non videmus, hoc est, in Christum, qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est" (I, S, 191). Der die Liebe ersetzende lebendige Glaube ist also immer Glaube. „Est igitur", heisst es weiterhin „fides factotum (ut ita loquar) in operibus" (I, S. 384). So sagt Luther auch: Illa caritas vel sequentia opera nec informant meam fidem nec ornant, sed fides mea informat et ornat caritatem" (S. 235). „Die Liebe ist nichts denn der Glaube", predigt er im J. 1522, „der da glaubt ist fromm, das ist, wer glaubt, dass Christus für ihn hat genug gethan. Wenn das Herz so Zuversicht und Trauen hat und Glauben, so erfüllt es das Gesetz" (Vermischte Predd. Bd. 1, S. 327). Vgl. noch De Wette: Bd. 2, S. 546; oben S. 224f.; opp. exeget. XXII, S. 30.

Luther aber auch genau an die Stelle der falschen Werke der vorreformatorischen kirchlichen Sittlichkeit. Und zwar so, dass hier das Streben nach einem höheren ethischen Princip als aufgegeben erscheint, indem sich sein Begriff der Liebe fort und fort durch die Idee jener Sittlichkeit bestimmt; wie wir ja auch bei seinem ersten reformatorischen Vorgehen den ascetisch-negativen Maassstab der katholischen Bussdisciplin auf die christliche Liebe angewendet fanden.

Somit zeigt sich auch, dass sein Begriff der christlich-sittlichen Liebe, trotz Ablehnung der kirchlichen Sittlichkeit, über die katholische Aeusserlichkeit, d. h. über die Identifikation mit äusseren und zufälligen Werken nicht hinauskommt. Wir brauchen kaum hinzuzufügen, dass diesen Vorstellungen auch seine Lehre vom Gesetze auf das genaueste entspricht. Denn als Erfüllung des Gesetzes musste die Liebe an dem unversöhnlichen Widerspruch von Gesetz und Evangelium, von innerer Freiheit und äusserer Ordnung des gemeinsamen Lebens theilnehmen. Und wie ein dem christlichen Geiste immanentes Gesetz für die Realität des sittlichen Lebens zu einem auf Erden noch fast unwirksamen Ideal wurde, weshalb das geistige Gesetz nicht weniger den Gläubigen als den Ungläubigen zum Gesetze des Zornes ausschlug: so ergiebt sich nun auch, dass der Christ kein anderes Gesetz der Liebe vor sich hat, als der Ungläubige und Gottlose. Handelt es sich doch immer nur um das eine göttliche Gesetz, welches ebenso sehr dem natürlichen Menschen in's Herz geschrieben, wie von Moses und dem Dekalog vertreten ist. Denn die streng übernatürliche Offenbarung des Gesetzes betraf nur dessen vernichtende Form und Wirkung oder eine bestimmte Auslegung und Anwendung seines allgemeinen Wesens, diente aber in positiver und materieller Beziehung lediglich zu einer Stütze und Ergänzung für das schon vorhandene sittliche Bewusstsein.[17])

[17]) Vgl. oben S. 237, 256; Walch: Bd. 11, S. 25ff., 2766f. Bd. 16, S. 2753ff.; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 354ff., III, S. 3ff. und die meisten eingehenden Erörterungen Luther's über das Wesen der werkthätigen Liebe; vgl. die in den vorhergehenden Bemerkungen gegebenen Nachweise.

Die Liebe nun, sofern sie nach ihrer inneren Seite unmittelbar aus dem Glauben quillt und demgemäss noch am meisten religiös verstanden ist, erscheint als gleichgültig gegen alle bestimmten praktischen Aufgaben und auch so nur uneigentlich als das Thun eines Gesetzes. Das geht nicht nur aus jener Erhabenheit des Christen über das Aeussere hervor, die Luther in seiner früheren dualistischen Darstellung der Freiheit begründete, sondern auch später weiss er diesen Widerspruch einer in die Sichtbarkeit hervorbrechenden Kraft, die doch wieder allem Aeusseren entgegensteht, zu schildern. So bezeichnet er die Liebe als „ein kurz Gebot und ein lang Gebot. Kurz und einig ist es an ihm selbst, und des Verstandes halber bald gefasset; aber lang und viel nach der Uebung, denn es begreifet und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansiehet, denn es hat kein eigen sonder Werk mit Namen: aber es ist alle Gebot darum, dass aller Gebote Werke seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf und setzet doch alle Gebote auf; das alles darum, dass wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn sofern die Liebe das fordert." In dieser Weise kämpft die Liebe sogar mit dem realen Gesetze aber nicht so, dass sie im Stande wäre, das Gesetz des äusseren Lebens zu produciren. Nur dass sie es einschränkt, lässt sich ersehen. Denn wo es dem Nächsten schädlich ist, also seinen Zweck verfehlt, soll man das Gesetz nach der Liebe und nicht die Leute nach dem Gesetze zwingen.[18]) Aehnlich heisst es bei einer anderen Gelegenheit von ihr: sie „hat kein Gebot, sie thut von ihr selbst alle Dinge, eilt und säumet nicht, ist ihr genug, dass ihr nur gezeiget wird, sie darf und leidet keinen Treiber. Ach davon wäre viel zu sagen".[19])

[18]) Vgl. oben S. 60ff., 67ff., 78ff., 166f., 359; Walch: Bd. 12, S. 495f.; 1912f. (Vermischte Predd. Bd. 2, S. 257); Bd. 11, S. 2257; Bd. 3, S. 369.

[19]) Walch: Bd. 11, S. 205.

So sehr uns nun in diesen und ähnlichen Aussprüchen, wonach die Liebe neben dem Glauben als die Meisterin aller Gesetze erscheint,[20]) der befreiende Geist der Nachsicht und Milde anmuthet, so wenig wird darin das Wesen der Liebe als das umfassende Princip des sittlichen Handelns oder der Erfüllung aller göttlichen Vorschriften deutlich. Das geht auch daraus hervor, dass Luther nicht bloss das christliche Gebot der Feindesliebe anerkennt, sondern ganz allgemein behauptet, die Liebe mache gar keinen Unterschied zwischen Freund und Feind, also auch nicht zwischen den geliebten Gegenständen, obschon er gelegentlich von einer besonderen christlichen Bruderliebe nicht absehen kann.[21]) Dieser ganz idealen Erklärung der Liebe entspricht die auch später nicht minder häufig ausgesprochene Forderung, unsere ganze äussere Person, unser ganzes sinnliches Leben, unser ganzes Eigenthum dem Nächsten zu opfern und hinzugeben; und zwar nicht Gott, der über und hinter dem einzelnen Menschen steht, so dass es sich etwa um den Nächsten als Vertreter Gottes und der Menschheit handelte, sondern Luther spricht immer nur von den einzelnen Nächsten.[22]) Und so sagt er uns auch, dass dieses alleredelste Werk alle Menschen vor Gott gleichstelle, und allen Unterschied der Stände, Personen, Aemter und Werke aufhebe. Demnach sei auch der König verpflichtet, sein Reich und seine Krone dem ärmsten Bettler zu opfern.

[20]) Vgl. oben S. 76.

[21]) Vgl. ausser den bisher über die Liebe angeführten Stellen: Walch: Bd. 3, S. 549; Bd. 12, S. 426f., 576f., 602f.; Bd. 9, S. 537f., 684f., 998ff.; Comm. in ep. ad Gal. III, S. 398ff.

[22]) Vgl. die obigen Stellen und aus der Predigt von der Liebe: „wer niemand nichts will schuldig sein, der werde jedermann allerlei schuldig, so behält er nichts eigenes. Damit ist er so bald über alle Gesetze gehoben, welche nur die binden, die was eigenes haben. Denn auch die Menschen recht sagen: Qui cedit omnibus bonis, omnibus satisfecit, wer sein Gut alles fahren lässt, der hat jedermann bezahlet. Wie kann derselbige jemand schuldig sein, so er nichts mehr eigenes hat, noch haben kann? Also thut aber die Liebe" (Walch: Bd. 12, S. 487f.).

Das aber ist ihm kein blosses Gesinnungs-Princip, mit dem man sich praktisch ja leicht abfinden könnte, sondern er fordert eine strikte Aeusserung dieser Liebe. Darum freilich sieht er auch auf Erden keine Spur derselben.[23]) Wird man nun diese Liebe nicht in der That eine caritas informis nennen dürfen? Die Werke der Liebe bezeichnet unser Theologe denn auch selbst als namenlos. „Nun fragst du vielleicht“, heisst es z. B., „welches denn die guten Werke sind, die du deinem Nächsten thun sollt? So antwortet sich, dass sie keinen Namen haben; sondern zugleich als die guten Werke, die dir Christus thut, keinen Namen haben; also sollen und mögen auch die guten Werke keinen Namen haben, die du deinem Nächsten thun sollt. Wobei sollen sie denn erkennet werden? Antwort: Darum haben sie keinen Namen, dass sich nicht ein Unterschied erhebe und stücklich sich theilen, dass du (etliche thust und) etliche nicht thust; sondern du ganz und gar sollt dich ihm“ (dem Nächsten) „ergeben, mit allem, was du vermagst, gleichwie Christus hat nicht allein für dich gebetet oder gefastet. Beten und Fasten ist wohl das Werk, das er dir gethan hat, sondern sich selbst ganz dir gegeben mit Beten, Fasten, allen Werken und Leiden, dass nichts an und in ihm ist, das nicht dein sei und dir gethan. Also ist nicht das dein gut Werk, dass du ein Almosen gibst, oder betest; sondern wenn du deinem Nächsten dich ganz ergibest und ihm dienest, wo er dein bedarf, und du vermagst, es sei mit Almosen, Beten, Fasten, Rathen, Trösten, Lehren, Vermahnen, Strafen, Entschuldigen, Kleiden, Speisen, zuletzt auch leiden und sterben für ihn.“ Es ist wohl kein Wunder, dass Luther auch zu dieser Forderung hinzufügt: „Sage mir, wo sind solche Werke in der Christenheit?“ [24])

Zu beachten ist es ferner, dass Luther auch das Gebet unter das Gesetz der Liebe stellt; so nämlich, dass es als Aeusserung der betenden Gesinnung, also als ein Thun und

[23]) Walch: Bd. 12, S. 504ff., 603.

[24]) Walch: Bd. 11, S. 25f. Das eingeklammerte „thust“ hat L. in den späteren Ausgaben der Postille gestrichen.

Handeln nicht auf Gott geht, sondern auf den Nächsten. Daher können wir es nicht billigen, wenn Luthardt das Gebet im Sinne Luther's als „das rechte Thun in Bezug auf Gott bezeichnet.“[25]) Soweit von einem solchem Thun die Rede ist, kann es sich nur um den Glauben selbst handeln, von welchem das Gebet nur ein unmittelbarer Ausdruck ist. Und was die Wirkung des Gebetes angeht, wird entweder an eine innere Stärkung unseres Glaubens an Gott oder an das Heil und äussere Wohl des Nächsten zu denken sein.[26]) Jedenfalls steht Luther's Werthlegen auf das wahre und fromme Gebet nicht im Gegensatz zur absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern gründet sich gerade auf dieselbe. Erklärt er das Beten doch als ein „Werk des heiligen Geistes“, nicht als eine natürliche Erhebung des Herzens zu Gott.[27]) Und ohne eine bestimmte Theorie von der Gebetserhörung aufzustellen, nimmt er doch an, dass der Mensch im Gebet nicht der Wirkende sondern der Empfangende ist, und dass wir namentlich alle äusseren Umstände als „Zeit, Maass, Ziel, Weise oder Person“ oder „wann, wo oder durch was Mittel er uns erhören müsse“, Gott demüthig anheim stellen, „der es Alles nach seiner göttlichen, unbegreiflichen Weisheit wohl recht treffen wird.“ „Darum auch Gott haben will, dass du solche Noth und Anliegen klagest und anziehest (exponas); nicht, dass er es nicht wisse, sondern dass du dein Herz entzündest, desto stärker und mehr zu begehren und den Mantel weit aufthust, viel zu empfahen“.[28]) So giebt ja Gott überhaupt mehr, Grösseres und Anderes als wir bitten und verstehen.[29]) In späterer Zeit zieht sich Luther im allgemeinen auf das göttliche Gebot des

[25]) Luthardt: a. a. O. S. 66f.

[26]) Vgl. oben S. 241ff., 582f., 590.

[27]) Vgl. opp. l. v. a. VII, S. 166; Walch: Bd. 9, S. 1238; Bd. 7, S. 742.

[28]) Walch: Bd. 20, S. 2755ff.; Bd. 13, S. 1298ff.; Bd. 8, S. 604ff.; Gr. Katechismus bei Müller: S. 462ff. Auch das Bewusstsein, erhört worden zu sein, erklärt L. für subjektiv: Walch: Bd. 11, S. 1242; vgl. Bd. 9, S. 1240; Bd. 7, S. 47, 743f., 38f.

Gebetes zurück, so dass letzteres für uns dadurch zu einem Gnadenmittel wird, wir aber die objektive Natur desselben nicht weiter zu erforschen vermögen. Auch als Gnadenmittel aber hängt es noch wesentlich mit dem inneren und durch die Noth geübten Glauben und Vertrauen auf Gottes Gnade zusammen.[30]) Als ein Werk also oder ein nach aussen hervortretendes Thun, ja selbst als konkreter und bestimmter Wunsch, kann es sich immer nur der Liebe unterordnen.

Wir erinnern uns jetzt, dass Luther schon im Beginn der Reformation die guten Werke als Zeugnisse und Beweise des Glaubens gelten liess; und so ist gerade der lebendige oder inkarnirte Glaube nichts anderes als der in der Liebe thätige.[31]) Allein je idealer und abstrakter das Princip der Liebe vorgestellt wird, desto weniger kann jener Beweis empirisch durchführbar sein. Und so steht dieser Idealismus nicht allein mit der mystischen Rechtfertigungslehre der Schrift von der christlichen Freiheit, sondern auch mit der späteren dualistischen Heilslehre Luther's in engster Verbindung. Wo sollen wir denn nun die guten Werke und diese Alles hingebende Liebe suchen, wenn doch die Christen unter demselben Bussgesetze stehen, als die Gottlosen, oder wenn es selbst fraglich ist, ob sich die Sünden der ersteren in objektiver Hinsicht irgendwie von denen der letzteren unterscheiden lassen.[32])

[29]) Luth.: opp. exeget. IV, S. 147ff. Walch: Bd. 20, S. 2756; Bd. 13, S. 1297; Bd. 7, S. 744: „Darum heisst er's freilich nicht, dass wir ihn mit unserm Beten solches sollen lehren, was er geben soll, sondern darum, dass wir's erkennen und bekennen, was er uns für Güter giebt, und noch viel mehr geben will und kann; also dass wir durch unser Gebet mehr uns selbst unterrichten denn ihn". Vgl. auch die Erklärung der 4. Bitte im kleinen Katechismus.

[30]) Vgl. opp. exeget. V, S. 64; VI, S. 189; Walch: Bd. 11, S. 532f., Bd. 16, S. 2803f., 2806f.; Gr. Katechismus a. a. O.; De Wette: Bd. 4, S. 125f. und die Belegstellen der vorhergehenden Anmerkungen.

[31]) Vgl. oben S. 180, 368; Walch: Bd. 11, S. 6f., 34f., 820, Bd. 9, 936f., 842. Vermischte Predd. Bd. 1, S. 381. Ueberhaupt wird dieser Gedanke besonders von den Predigten aufrecht erhalten.

[32]) Vgl. oben S. 161f., 207ff., 232, 311, 344, 346f., 350f.

Müssen aber demgemäss nicht auch die guten Werke schliesslich nur nach einer menschlich-sittlichen Schätzung gut heissen, vor Gottes Angesicht dagegen werthlos sein.[33]) So kommen wir höchstens auf etwas persönliches und innerliches, das man als Gesinnungs-Princip bezeichnen kann; ja nehmen wir es mit den göttlichen Forderungen noch ernster, so muss sogar die reine und selbstlose Gesinnung wie das Vorhandensein der frommen Persönlichkeit und der inneren Wiedergeburt in Zweifel gezogen werden.[34]) Doch will er den Werth und das Vorhandensein einer solchen Gesinnung auch anerkennen. Dergestalt liegt ihm der religiöse Maassstab der Werke in dem Gehorsam gegen einen göttlichen Befehl. Und dieser Gehorsam ist ihm ein Ausfluss des Glaubens, sowie wie wir den ethischen Maassstab des Handelns in der Liebe oder in der Unterwerfung unter das Bedürfniss des Nächsten gefunden haben. Die Beurtheilung nach den Werken dagegen sei, meint er, heidnisch; doch verschweigt er nicht, dass jener Gehorsam keine reale Grösse ist. „Darum müssen wir“, so belehrt er uns, „die Augen zuthun, nicht die Werke ansehen, ob sie gross, klein, ehrlich, verächtlich, geist-

[33]) Vgl. aus späterer Zeit z. B. De Wette: Bd. 5, S. 636f. Hier sagt er u. a. bezüglich der heiligsten Christen: „Nam etsi vitam et opera sua judicent coram hominibus irreprehensibilia esse (sicut decet et oportet), tamen coram Deo nituntur sola misericordia et bonitate ejus tacitis meritis“. Von sich selbst bekennt er: „scio me esse nihil“, und er bittet zum Schluss des in Rede stehenden Schreibens: „ora pro me, ut feliciter migrem ex corpore mortis hujus et carne peccati hujus“.

[34]) Vgl. oben S. 348f.: opp. exeget. VII, S. 231; Comm. in ep. ad Gal. III, S. 24ff. und daraus: „Peccatum est vere peccatum, sive ante, sive post Christum cognitum committatur, et Deus semper odit peccatum, imo omne peccatum, quod ad substantiam facti attinet est mortale. Quod autem credenti non est mortale, fit propter Christum propitiatorem, qui peccatum sua morte expiavit. Non credenti in Christum non solum omnia peccata mortalia sunt, sed etiam bona ipsius opera peccata sunt. Ideo perniciosus est sophistarum error, qui peccata distinguunt penes substantiam facti, non penes personam. Qui credit, idem et aeque magnum peccatum habet, ut incredulus, credenti tamen condonatur et non imputatur. Huic veniale, illi mortale est, non propter differentiam peccatorum, quod credentis peccatum minus, increduli majus sit, sed personarum“.

lich, leiblich, oder was sie auch für ein Ansehen und Namen auf Erden haben mögen; sondern auf den Befehl und Gehorsam, der darinnen ist: gehet derselbige, so ist das Werk auch recht köstlich und ganz göttlich, ob's so gering wäre, als einen Strohhalm aufheben. Gehet aber der Gehorsam und Befehl nicht, so ist das Werk auch nicht recht und verdammlich, gewisslich des Teufels eigen, ob's gleich so gross wäre als Todten aufwecken. Denn das ist beschlossen, Gottes Augen sehen nicht auf die Werke sondern auf den Gehorsam in den Werken".[35]) Das war das äusserste Zugeständniss eines klaren ethischen Produktes des christlichen Heilsglaubens. So aber hören wir ihn denn auch klagen, dass der bloss theoretisch verwendete Glaube so wenig sichtbare Frucht schaffe. Und er scheut sich sogar nicht, sich dabei auf Jakobus Cap. 1, 22—24 zu berufen.[36])

[35]) Walch: Bd. 11, S. 306ff.; Bd. 8, S. 1058. Aus opp. l. v. a. VI, S. 329f ersieht man, dass diese Vorstellung namentlich in der Zeit hervortritt, wo Luther noch ernstlich zwischen Gesetz und Evangelium zu vermitteln suchte. Vgl. daraus: „Deinde in faciendis mandatis prorsus nihil spectandum est praeter formam praecepti et voluntatem praecipientis, non curando, an parva, magna, vilia, pretiosa, multa, modica, brevia, longa aut cujuscunque formae aut nominis sunt opera. Non enim opus, sed obedientiam exigit in opere, seu ut Scriptura dicit: Obedientiam, non victimam; bonorum nostrorum non indiget." Diess aber ist nichts anderes, als ein religiöser Ausdruck des formalen ethischen Princips des Kantischen kategorischen Imperativs; vgl. auch oben S. 89. Doch hängt die Betonung des Gehorsams schon mit der früheren mystischen und ethischen Rechtfertigungslehre Luther's zusammen; vgl. Walch: Bd. 7, S. 1094; oben S. 256, 93.

[36]) „Auch die, so die Lehre des lauteren Glaubens gerne hören und verstehen, greifens doch nicht an, dem Nächsten zu dienen, gerade als wollten sie durch den Glauben selig werden ohne Werk, sehen nicht, dass ihr Glaube nicht Glaube, sondern ein Schein von Glauben ist. Gleichwie ein Bild im Spiegel nicht ist das Angesicht, sondern ein Schein davon".... „Also sehen diese in sich selbst wol ein Bild des rechten Glaubens, wenn sie es hören und reden; aber sobald das Reden und Hören aus ist, gehen sie mit anderen Sachen um, und thun nicht darnach; damit vergessen sie immerhin der Frucht des Glaubens, der Christlichen Liebe, von welcher sagt auch Paulus 1. Cor. 4, 20: „„Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft"". (Walch: Bd. 11, S. 133).

Diese Klagen Luther's erscheinen indessen ganz hoffnungslos, da er ja die religiöse Geringschätzung des konkreten sittlichen Lebens nicht aufgeben kann. So erklärt er in der obigen Predigt (über Matth. 2, 2—10), dass freilich das Aergerniss des Lebens weit geringer sei, als das der Lehre; denn das böse Leben besitze keine verführende Kraft, indem es überhaupt keine selbstständige Bedeutung habe, sondern Alles auf die Erkenntniss ankomme; überdiess sei es ganz unmöglich, das böse Leben zu meiden, „sintemal wir müssen unter dem bösen Leben sein". Und das Wort Jesu Matth. 18, 16 bezieht er lediglich auf das Aergerniss des Glaubens und der Lehre. Aergerniss aber scheinen ihm die Werke nicht sowohl dadurch zu erregen, dass sie nicht geschehen, sondern dadurch, dass ihr Geschehen einen frommen und ehrbaren Schein erzeugt, auf den sich die Menschen mit Beseitigung des Glaubens verlassen können.[37]) Die Klagen über die Mangelhaftigkeit der christlichen Sittlichkeit verschärfen sich demgemäss im Zusammenhange mit der Unterscheidung von Lehre und Thun. Die Liebe, klagt er, ist kalt, das Fleisch wenig getödtet, daher fehlt der sich das Wort aneignende lebendige Glaube. Zugleich aber sagt er: „Worte und Werke" scheidet die Schrift von einander wie den Himmel von der Erden, wie das Licht von der Finsterniss, wie Jes. 55, 9 saget „„das Wort ist der Himmel, die Werke das Erdreich"".[38]) Ja ungeachtet alles Strebens nach ethischer

[37]) Walch: Bd. 11, S. 121 ff., 349: „Denn es ist kein grösser, gefährlicher, giftiger Aergerniss, denn das äusserliche gute Leben, in guten Werken und geistlichem Wandel".

[38]) Walch: Bd. 11, S. 3022, vgl. S. 2060 f., 3051; Comm. in ep. ad Galat. II, S. 341; III, S. 70, 72. Im Jahre 1530 sagt er sogar dem Volke: „Das Leben könnte man lassen böse sein; aber die Lehre und Gottes Wort verdammen und sich über Gott selbst erheben, das kann und soll auch niemand leiden, viel weniger helfen vertheidigen"; vgl. „Warnung an seine lieben Deutschen" bei Walch: Bd. 16, S. 1999. Vgl. auch Schenkel. Das Wesen des Protestantismus, S. 406 ff., wo gleichfalls Belege für Luther's Bevorzugung der Lehre vor dem Leben gesammelt sind.

Vollkommenheit bildet sich bei ihm die Vorstellung aus, dass die Christen in diesem Leben, besonders bedrückt durch den sündlichen Leib, der also mehr als Hinderniss, denn als das nothwendige Organ alles Wirkens erscheint, trotz Wort und Sakrament, das er in voller Reinheit erblickt, nicht sowohl ethisch vorwärts als rückwärts zu gehen scheinen. Es gehe „mit ihnen je länger sie leben, wie man pfleget zu sagen, je älter, je kärger, je länger, je ärger". „Und Summa", äussert er, „es ist hier niemand ohne mancherlei Gebrechen und Schwachheit, welches ja Unreinigkeit und Sünde ist, also dass sie auch verdammlich wäre, wo sie nicht vergeben würde.[39])

Diese Auffassung des christlichen Alters ist eine ethisch höchst merkwürdige Erscheinung, die Luther nicht bloss auf das einzelne Leben, sondern auch auf die Entwickelung der kirchlichen Gemeinde bezieht. Als im Jahre 1538 zu Magdeburg die Pest herrschte, stellt er in einem Schreiben an Amsdorf Betrachtungen über die Todesfurcht an und kann dabei seine Verwunderung nicht unterdrücken, dass gerade jetzt, wo die Predigt des Evangeliums unter dem Volke verbreitet sei, die Todesfurcht des letzteren grösser erscheine als unter dem Papstthum, wo man eine falsche Lebens-Hoffnung genährt habe. So tritt ihm durch den sich dabei aufdrängenden Kontrast des diesseitigen und jenseitigen Lebens auch die Schwäche der menschlichen Natur, die das höhere Leben verachte, deutlicher zu Tage. So gesteht er nun, dass sich jetzt eine andere Einseitigkeit als früher geltend mache: ehedem falsche Sicherheit, in der Gegenwart übertriebene Todesfurcht. Er kann sich aber nur so darüber trösten, dass Christus seine Macht durch unsere Schwäche bewähren wolle, und dass es die Kraftlosigkeit des Alters sei, in welcher das natürliche Vermögen abnehme. Daher deutet ihm diese Erscheinung überhaupt

[39]) Walch: Bd. 12, S 1619ff.; vgl. Bd. 7, S. 2546. Derselbe Gedanke, gemildert durch die Polemik gegen die Anmaassung der römischen Werkheiligkeit: Bd. 16, S. 2627; vgl. aus der Auslegung von 1. Cor. 15 namentlich den Abschnitt Bd. 8, S. 1220ff. Die Auslegung von 1. Cor., 15 findet sich auch: Erl. A. Bd. 51, S. 71ff.

auf die letzten Zeiten, in welchen die natürliche Entwickelung nothwendig abbricht. Hier kann also nur durch ein Alles neu schaffendes Wunder dem Glauben die fehlende äussere Kraft verliehen werden. Denn dass der Glaube nicht ganz verschwunden sei, nimmt er an, da er doch zu hoffen wagt, dass die meisten evangelischen Christen nicht ohne Sakrament und Glauben dem Tode entgegen gehen. Seine eigene Stimmung ist auch hier Todessehnsucht.[40]) Spiegelt sich aber in dieser Beurtheilung des Volkslebens nicht deutlich seine dualistische Auffassung des sittlich-religiösen Einzellebens wieder? Und hier gerade haben wir noch die günstigere Auffassung der sittlichen Schwäche des Volkes, denn er nimmt doch an, dass der Glaube einigermaassen Wurzel geschlagen habe. Ein anderes Urtheil lautet dahin, dass das schwankende, nur stets nach Neuem lüsterne Volk überhaupt nur äusserlich durch die verschiedensten Lehren und Predigten hin und her bewegt werde, so dass er sich getraue, dasselbe durch zwei oder drei Predigten wieder in's Papstthum zurückzupredigen.[41]) Die letztere Auffassung kann offenbar keinen Grund zum Vergleich der katho-

[40]) Vgl. De Wette: a. a. O. S. 134 ff.; und daraus: „Dum in Papatu fuimus, peccatum non solum non sensimus, sed justitiam esse, securi praesumebamus. Nunc, securitate per cognitionem peccati sublata, timemus plus quam oportet. Illic ad dextram ibamus securi, ubi oportebat timidiores esse; nunc ad sinistram imus timidi, ubi securos esse oportuit“ . . . „Cogito enim, hoc novissimum tempus esse senectam Christi et tempus deficientium virium, h. e. summum et extremum Diaboli impetum, sicut David extremo tempore defectu virium paene fuisset a gigante occisus, si Abisai non occur risset.“ Diese Stimmung Luther's ging auch auf seine Schüler über; vgl. Walch: Bd. 12, S. 2481 ff.

[41]) Vgl. die Auslegung der Bergpredigt aus dem Jahre 1532, wo er nach der Schilderung des verführerischen Einflusses falcher Prediger fortfährt: „Dass auch ich, wenn ich wollte, gar leichtlich traute, mein Volk in zwo oder drei Predigten wiederum zu predigen ins Papstthum, und neue Wallfahrt und Messen anrichten, mit solchem Schein und sonderlicher Heiligkeit. Denn der Pöbel ist (wie gesagt) leichtlich damit zu bereden und ohne das fürwitzig und lüstern, neues zu hören“ (Walch: Bd. 7, S. 914.)

lischen oder evangelischen Doktrin abgeben, sondern beweist die natürliche Unreife des Volkes, die nicht einmal zu einer bestimmten Ansicht über religiöse Dinge gelangen kann, also weder durch das Gesetz noch durch das Evangelium innerlich ergriffen ist; womit demselben also noch jede natürliche oder übernatürliche Vorbereitung für das Evangelium fehlt. Wie Luther indessen in jenem Schreiben über die Todesfurcht einen praktisch ungünstigen Erfolg der Eigenthümlichkeit der evangelischen Lehre anerkennt, so hat er andererseits auch darauf hingedeutet, dass seine Theorie vom Glauben und den Werken von Vielen zur falschen Freiheit verwendet werde und auf das Volk in dieser Hinsicht einen nachweisbar ungünstigen Einfluss gehabt habe. Von seiner die Werke zwar empfehlenden, aber sie alles Verdienstes beraubenden Lehre sagt er: „Predigt man auf diese Weise, so will es niemand thun; prediget man es denn nicht, so wird ein wildes rohes Wesen und werden rohe, grobe Leute daraus, welches weder vor Gott noch vor der Welt gilt.“ Daraus freilich schliesst er nicht, dass die Lehre falsch sei, sondern dass das christliche Leben ein wunderbar verborgenes sei, oder dass die Welt jene nicht verstehe.[42])

Wie wenig er sich aber überhaupt von einem äusseren und leiblichen Schaffen selbst bei den Christen zu versprechen wusste, offenbart sich in seiner Schätzung körperlicher Krankheit. Lehrt er doch in seiner früheren Erklärung der 10 Gebote, dass es das Zeichen eines schwachen Glaubens sei, um Gesundheit und langes Leben zu bitten. Nur im Leiden und unter der göttlichen Zuchtruthe wagt er auf moralische Besserung zu hoffen; und nur soviel gesteht er zu, dass wir uns nicht willkührlich Krankheiten suchen sollen. „Darum sollt' man viel lieber einem Christenmenschen rathen, dass sie die Krankheit mit Geduld tragen, ja auch begehren, dass der Tod komme, je eher je lieber. Denn wie St. Cyprianus spricht, ist nichts nützlicheres den Christen, denn bald sterben. Aber wir hören

42) Vgl. oben S. 180, 334f.; Walch: Bd. 11, S. 3051ff.; vgl. S. 3079. opp. exeget. V, S. 37f., VI, S. 237; VIII, S. 195; Walch: Bd. 5, S. 114f.; Bd. 9, S. 1156f. u. s. w.

lieber den Heiden Juvenalem, der da spricht: Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano, das ist man soll bitten, dass ein gesundes Gemüth sei in einem gesunden Leibe. Aber St. Augustinus lehret nicht also. Wenn wir gesund sind, so wüthet in uns am meisten die böse Begierde".[43]) Diese pessimistische Beurtheilung der Leiblichkeit giebt auch für Luther's spätere Lehre die Handhabe zu einer dualistisch-ascetischen Erklärung der werkthätigen und schlechthin dienstbaren Liebe ab.[44]) Hiermit empfiehlt er freilich nicht die katholische, religiös-gesetzliche Askese und Selbstpeinigung oder gar Selbsttödtung. Nur eine dem Glauben freiwillig folgende Bezähmung des Leibes, sofern letzterer dem Glaubens-Leben widerstrebt, lässt er bestehen. Am meisten aber hebt er die ethische Askese hervor, die in dem Ertragen der gottgeschickten Leiden und der Liebes-Opfer besteht.[45])

Ergiebt sich aber nicht trotzdem daraus, dass der wahren Liebe, welche das Wohl des Nächsten befördert, im Grunde das äussere Organ ihrer Darstellung fehlt? Denn hiernach geschieht unser Werk nicht mehr mit Lust, wie Luther in seiner idealistischen Periode wollte, sondern so, dass der Nächste sich das Unsere nimmt, indem wir es ihm nicht aus freiem Willen und ohne Schmerzen darbieten können? Und was die Frömmkeit anbelangt, zeigt sich da nicht, dass sie nicht nur erhaben ist über alle äussere, sichtbare Darstellung, sondern dass sogar das Wesen in einem umgekehrten Verhältniss zur Erscheinung steht?

[43]) Walch: Bd. 3, S. 1741; Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 607.

[44]) Vgl. Comm. in ep. ad. Gal. II, S. 351 ff. und daraus: „Ne ergo, ut diximus, christiani abutantur hac libertate, imponit apostolus carni eorum servitutem per legem de mutua dilectione, quare meminerint pii se in conscientia coram Deo esse liberos a legis maledicto, a peccato et morte propter Christum, corpore autem esse servos". „Quare unus quisque christianus sciat, se per Christum constitutum esse in conscientia dominum legis . . . Contra sciat quoque hanc servitutem externam corpore suo impositam esse, ut per caritatem serviat proximo.

[45]) Vgl. Walch: Bd. 12, S. 146 ff.; Bd. 11, S. 376; Bd. 8, S. 1183; Bd. 9, S. 1182; opp. exeget. VII, S. 72 ff.; oben S. 207, S. 247 f., Luthardt: a. a. O. S. 63 ff., und unten.

Wie sollen also die guten Werke, die doch in die Erscheinung treten, Zeugnisse und Beweise des Glaubens sein können? Auch in dieser Beziehung musste sich dem Gange der theologischen Entwickelung Luther's gemäss sein mystischer Dualismus, der das Aeussere als Schein oder als gleichgültig setzt, eher verschärfen als mildern.[46]) Daher vermag er selbst da, wo er die Werke als Zeugnisse des Glaubens hervorhebt, einen Schluss von den Früchten auf den Baum nicht zuzugeben; denn es komme doch, meint er, allein auf den Glauben und die Liebe an. Will man also einen Menschen beurtheilen, so müsse man ihm in's Herz sehen, also wenigstens das Werk und die Gesinnung zusammenfassen, da das edelste Werk immer noch trügen kann. Daher gehören ihm geistliche Augen zu solcher Beurtheilung; und ist sie möglich, so richtet sie sich ihm schliesslich nur nach dem Inneren, und ganz und gar nicht nach den Werken; denn ein nachweisbarer Zusammenhang zwischen dem Glauben und den Werken scheint ihm im Grunde doch zu fehlen.[47]) In der Kirchenpostille begegnen wir dem scharf hingestellten Satze, das die äusseren guten Werke ohne den Glauben gänzlich verloren seien.[48]) Wir verstehen es daher sehr wohl,

[46]) Vgl. oben S. 209 f., 219 f., 223 f. Wie Luther auch später die mystische Auffassung des sittlichen Lebens nahe lag, so dass er auch die ganze sichtbare Kirche nach Art, Zeit, Kleidung, Amt, Person als einen vorübergehenden Schein setzt, ersieht man aus einem Schreiben an Amsdorf, worin er letzteren wegen der demselben lästigen Ehre des Bischofs-Amtes beruhigt: De Wette: Bd. 5, S. 429 ff.

[47]) Vgl. Vermischte Predigten Bd. 1, S. 387 ff. und daraus: „Das ist nun das: Aus den Früchten erkennt man den Baum. Denn wenn ich mit geistlichen Augen ansehe sein Herz, so erkenne ich, dass er voll Gotteslästerung steckt und Hass des Nächsten; aus den Früchten erkenne ich denn, dass der Baum bös sei. Die Werk waren an ihnen selber nicht bös, sondern die Wurzel im Herzen ist nicht gut, darumb macht sie die Werk auch bös und die Frucht“ (S. 398). Viel eher ist L. geneigt aus dem Bekenntniss auf die Gesinnung zu schliessen: S. 394 ff. Vgl. zu dieser Predigt oben S. 179 f.

[48]) Walch: Bd. 11, S. 1266 ff.

wie unser Theologe in den späteren Ausgaben der Postille einen früheren, die wenigstens subjektiv nothwendige Beweiskraft der Liebes-Werke behauptenden Satz streichen konnte.[49]) So vernehmen wir denn auch wieder: „Das Erkennen aus den Früchten hat niemand, denn der geistlich geboren ist durch Gott. Darumb der der den Glauben nit hat, der kanns nit erkennen, Kein Mensch soll denken, dass er aus den Früchten erkennen kann, er sei denn gläubig. Es ist keine Frucht, darbei man sich erkennet, als der Unglaub; der Schein ist der Vernunft nach gut, den die Geistlichen führen. Man erkennts wohl aus offnen Sünden, aber die Christen fallen auch. Darumb kann mans nit erkennen aus den Werken, denn die rechte Frucht, derbei sie erkennt werden, ist inwendig im Herzen. Also muss die Vernunft und das Aug hier nit richten, sondern Gottes Geist in uns". Die Werke der Gläubigen und Ungläubigen haben mithin, wie er auch in diesem Zusammenhange nachweist, denselben äusseren Schein. Und selbst der Ehebruch verdamme nicht an sich die Menschen, sondern nur der Unglaube, auf den er zurückweist, wobei es freilich eine offene Frage bleibt, ob auch der Gläubige ein Ehebrecher sein könne.[50]) „Derhalben gar gröblich irren und anlaufen", belehrt uns eine spätere Predigt, „die so die Christenmenschen nach ihren Sitten, Werken und äusserlichem Wesen richten". Folgt denn aber auch etwas anderes aus Luther's Theorie von der Kirche als der Gemeinde der Heiligen. „Also", sagt er, „regieret Gott seine Heiligen. Die Lehre ist da klar und helle; aber also wunderbarlich führt er sie, dass wir nicht wissen, welcher ein Christ sei oder nicht.".[51]) Und selbst dadurch verschwindet der Glanz des

[49]) Es handelt sich um den Satz: „So tilget die Liebe und gute Werke deine Sünde auch vor dir, dass du es empfindest, wie der Glaube tilget vor Gott, dass du es nicht empfindest" (Walch: Bd. 11, S. 35).

[50]) Vgl. Vermischte Predd. Bd. 1, S. 372 ff.; oben S. 210, 329.

[51]) Walch: Bd. 11, S. 2574 ff., 3053 ff.; vgl. S. 1130 f.; Bd. 12, S. 519 ff.; Bd. 13, S. 1227, 2158; oben S. 266.

besonderen guten Werkes, dass die Liebe die Christen nicht nur mit den Sündern, sondern auch mit der Sünde in enge Berührung bringt.[52]) Für sehr natürlich halten wir es daher, dass Luther, von jenem oft gebrauchten Gleichniss des an den Früchten erkennbaren Baumes ohne Rückhalt erklärt, dass es einem ganz anderen Gebiet angehöre, als dem der christlichen Sittlichkeit, dass es also das Verhältniss des Glaubens zu den Werken durchaus nicht abbilde.[53]) So scheint also das christliche und gläubige Werk ein blosses Gedankending zu sein, und man könnte daraus schliessen, dass sich nach Luther's endgültiger Ansicht der Glaube kaum weniger gut mit einem unsittlichen als mit dem sittlichen Handeln vertrüge, wenn wir nicht auf den Grundsatz stiessen, dass der Gläubige doch diejenigen Werke meidet, die der natürlichen Sittlichkeit widerstreiten.[54]) Damit nun erscheint das Glaubensleben als ein ideales Sein, das die natürliche Ethik zur konkreten Voraussetzung hat, entsprechend jener von Luther oft

[52]) Walch: Bd. 11, S. 167 ff. und daraus: „Und das sind die rechten christlichen Werke, dass man hinfalle, wickele und flicke sich in des Sünders Schlamm, so tief als er darinnen stecket und nehme dess Sünde auf sich". Das bezieht sich aber immer nur auf das Leben, nie auf die Lehre. Vgl. „wenn ein Bischof oder Pfarrer, oder sonst unser Nächster, er sei wie er wolle, eine volle Saue ist, zwo, drei oder vier Huren hat und mit anderen groben Lastern beladen ist, da sprich: da will ich gerne zudecken und wills nicht sagen. Wenn er aber will das Maul aufthun, predigen und setzen etwas wider Christum, das will nicht zugedeckt sondern aufgedeckt sein, da sollst du nicht schweigen, sondern dawider reden": Walch: Bd. 11, S. 2769.

[53]) Vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 377 f., und daraus: „Quare aliud est facere in natura, aliud in philosophia, aliud in theologia. In natura primum oportet esse arborem, deinde fructum. In morali philosophia facere praerequirit bonam voluntatem et rectam rationem operandi, ibique consistunt philosophi" . . . „sophista imaginatur Deum spectare suam bonam intentionem et opera." Itaque oportet nos altius ascendere in theologia, quam in natura et philosophia, cum vocabulo faciendi, ut plane novum fiat".

[54]) Walch: Bd. 11, S. 263: „Aber der Glaube wandelt die Person und machet ein Kind aus dem Feinde, so heimlich, dass auch die äusserlichen Werke, Stand und Wandel bleiben, wo es nicht von der Natur böse Werke sind, wie ofte gesagt ist."

erwogenen Idee, dass das Evangelium eine höhere Stufe des Sittengesetzes einschliesse, dass also das christliche Sündenbewusstsein gerade eine sittliche Reife erfordert und darthut, nicht aber auf der untersten Stufe des ethischen Lebens und der sittlichen Entwickelung der Menschheit hervortreten kann.

Durch alle diese Aussprüche, denen noch manche ganz ähnliche an die Seite gestellt werden könnten, werden wir aber zu dem Resultate geführt, dass Luther's spätere Lehre die Herstellung einer specifisch und positiv christlichen Ethik, deren Anfänge wir noch im Sermon von guten Werken bemerkten, im Grunde aufgegeben hat. So hat der christliche Glaube keinen Namen von irgend einem Werk. „Wenn ich frage, was ein Christ ist, so kann ich nicht sagen, er ist so oder so". „Alle Stände haben ihren Titel und Namen, allein dieser hat keinen Namen". Darum aber giebt es auch keine Unterschiede unter den Christen. Die Verschiedenheit der Stände und Werke oder des äusseren Wandels trennen die Gläubigen nicht; sie wissen, dass alles Menschliche vor Gott nichts sei.[55]) Der Glaube macht dem zufolge auch keine Sekten, „so hat er auch kein sonderlich Werk, davon er möchte genennet werden; denn er thut allerlei Werke, wie sie ihm vorkommen, ist ihm eins wie das andere". Und während gerade die Bösen und Gottlosen auf dergleichen äussere Dinge Gewicht legen, so sei der Glaube eine „heimliche und reiche Tugend".[56]) Und auch die Ansicht wird später wiederholt, dass der Christ im Grunde kein Interesse an dem äusseren Wirken und Schaffen der Liebe hat, dass er durch den Glauben in einer höheren Sphäre lebt, und also nur wirkt, um sich doch zu beschäftigen.[57]) Sahen wir also schon oben, wie es der

[55]) Walch: Bd. 11, S. 2778f., 202f. Vgl, Bd. 12, S. 50ff.

[56]) Walch: Bd. 11, S. 318ff.

[57]) Walch: Bd. 11, S. 2397f.: „Wenn wir glauben, so haben wir einen gnädigen Gott, und dürfen nun nichts mehr, und wäre wohl Zeit, dass wir sobald stürben, sollen wir aber auf Erden leben, so muss unser Leben nicht dahin gerichtet sein, dass wir mit Werken Gottes Huld erwerben." „Sollst du nun leben, so musst du etwas zu thun und zu schaffen haben, das muss alles auf den Nächsten gerichtet sein, sagt Christus".

Liebe Art sei, als ethisches Princip alles Aeussere nur zum Wohl des Nächsten zu thun und zu lassen, womit sie aber jenseits aller konkreten Pflichten und Aufgaben stehen blieb: so werden wir nun nicht mehr leugnen können, dass die Liebe hier ganz durch die von Luther wahrgenommene Natur des christlichen Glaubens als eines absoluten Princips bestimmt wird.

Es giebt also kein christliches und frommes Werk an sich; und so erinnern wir uns nun dessen, dass unser Theologe bereits im Jahre 1523 nach dem Scheitern seiner ersten Reform-Versuche die guten Werke, also die reale und praktische Sittlichkeit als Sache des Staates ansah.[58]) In der Weiterführung dieses Gedankens erhält nun die aus dem Glauben fliessende Nächstenliebe erst in dem sittlichen Handeln des öffentlichen Berufes und in der Erfüllung der bürgerlichen oder Familienpflichten ihre konkrete Gestaltung und wirkliche Verwendung. So bedeutet also auch der Gedanke, dass die Liebe sich dem Nächsten als Menschen ganz hingeben soll: dass ihr specifisch religiöser Werth da aufhört, wo das innere Princip in die sichtbare Erscheinung tritt. Da kommt nun Luther freilich seine Werthschätzung des natürlichen Sittengesetzes als eines von Gott stammenden und seine Anerkennung des Staates als einer göttlichen Institution sehr wesentlich zu statten, so dass der Christ seinen Glauben in der Leistung der „natürlichen guten Werke“ wenigstens nicht einbüsst. In der Polemik gegen die katholische Kirche aber hat der Glaube an dieser Auffassung der Sittlichkeit überdiess einen unmittelbaren Bundesgenossen. ,,St. Paulus und die ganze Schrift“, sagt unser Reformator daher, „lehrt allein solch gute Werke, die von Gott in den zehn Geboten jedermann insgemein aufgelegt sind, und in dem gemeinen Leben und Ständen gehen sollen; welche wohl nicht grossen Schein und Gepräng vor der Welt Augen machen, wie die Heuchelei ihrer selbst erwählten Gottesdienste, und sind doch rechte, köstliche, gute und nützliche Werke, beide vor Gott und den

[58]) Oben S. 288.

Menschen, denn was kann Gott gefälliger und den Leuten besserlicher sein, denn also leben in deinem Beruf, dass Gott davon Ehre hat, und mit deinem Exempel auch andere herzubringest, Gottes Wort zu lieben, und seinen Namen zu preisen". „Wo kann man aber solches besser thun, denn in denen Ständen, so Gott geordnet, darin unter einander zu leben unter den Leuten. Ja es ist das eigenerwählete, sondere Leben und mönchische Heiligkeit gar nichts hierzu nütze". „Christlich Leben zerreisset nicht die Ordnung, so Gott geschaffen und gestiftet, der gemeinen Stände und ihrer Werke unter den Menschen, der Obrigkeit, Vater, Mutter, Söhne, Töchter, Herren, Frauen, Knechte, Mägde, sondern bestätigt sie alle als gute Stände und Werke".[59]) Und soll, wie wir wissen, das Princip der guten Werke die Liebe sein, d. h. der Nutzen, das Wohl des Nächsten, so sieht er hierauf die sittliche Berufsarbeit gleichsam von Natur, d. h. vermöge der über ihr waltenden göttlichen Schöpfungs-Ordnung angelegt. Er erkennt hier den Schauplatz einer wirklichen und sich als sittliche Pflichterfüllung entwickelnden Liebe, wie auch einen praktischen Ausgleich von Freiheit und Nothwendigkeit an.[60])

[59]) Walch: Bd. 12, S. 1173ff.; vgl. S. 1189, 2117; Bd. 11, S. 29, 50. 304ff.; 508ff.; 2300ff.; Bd. 10, S. 508ff. (aus der Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten soll); Bd. 16, S. 2626ff.; Bd. 7, S. 915ff.; Bd. 13, S. 197ff., 375ff., 398, 1725 ff. und andere Stellen aus der Hauspostille. Vermischte Predd. Bd. 1, S. 469, 477, 534; opp. exeget. III, S. 220f. u. s. w.

[60]) Walch: Bd. 9, S. 1217f.: „Gott hat selbst die Liebe in die Welt eingeführet und sie erstlich in die Herzen der Eltern eingepflanzet, deren ihrem Triebe sie auch willig nachgehen, wenn sie auch acht oder zehn Kinder haben. Hernach aber so hat es Gott auch in der ganzen Welt also geordnet. Ein jeglicher Beruf, den der Mensch abwartet, nutzet andern mehr als ihm selbst. Der Zimmermann bauet hundert und mehr andere Häuser gegen eins, das er sich selbst gebauet. Der Bauer bauet seinen Acker mehr andern zu Nutz, als sich selbst. Also machet Schneider und Schuster andern mehr Kleider und Schuhe, als sich selbst. Dass also Gott auch in diesen äusserlichen Lebensumständen sich als die Liebe geoffenbaret, und mit so vieler Weisheit die Liebe ins Herz gepflanzet hat, wo man sie auch eigentlich suchen muss. Die Obrigkeit dient andern mehr als sich selbst, und ein

Hiermit sind wir zu einem der wichtigsten und für die ganze Gestaltung unseres sittlichen und kirchlichen Lebens folgenschwersten reformatorischen Gedanken Luther's gekommen, den er, wie wir oben zeigten, schon früh in's Auge fasste und der vor ihm in dieser Schärfe und Klarheit noch nicht vertreten gewesen war. Ja durch die zur Auflösung der mittelalterlichen Einheit der Kirche und des Staates führende Entwickelung seiner Lehre enthält er noch eine besondere Tragweite. Namentlich in seinen öffentlichen Predigten kann er ihn nicht oft und nicht eindringlich genug wiederholen. Auch seine bekannte freie Stellung zu sittlich-bedingter Erholung des Geistes und Leibes ist eine unmittelbare Folge dieses Standpunktes.[61]) Im Hinblick auf seine ethischen Ansichten, die wir bisher kennen lernten, fühlt man nun auch erst in dieser Lehre einen sicheren Boden unter den Füssen, nachdem man sich vergeblich bemüht hat, von seinem so ganz nach Innen und auf das persönliche Seelenheil oder allein auf das Wort und die Lehre gerichteten Glauben eine Brücke zum Leben zu schlagen, oder sich die praktische Durchführung einer das äussere und sinnliche Dasein schlechthin aufopfernden Liebe vorzustellen. Doch gerade wegen dieses Gegensatzes erregt das so laut verkündigte Lob der natürlichen Sittlichkeit im Vergleich mit der übrigen Lehre unseres Theologen wieder unser Befremden. Scheint er doch, hierin dem ethischen Zuge seiner Natur rücksichtslos folgend, die theils mystische theils düster dualistische religiöse Lebensanschauung, die nur durch das Licht eines heroischen Glaubens überwunden und erhellt werden konnte, fast ganz zu vergessen, da diese guten Werke nach seiner Schilderung einen wirklichen und Gott wohlgefälligen Zweck erfüllen. So erscheint es jetzt als kein unmögliches Ideal, dass sich der Mensch durch sie in

Prediger ist jedermanns Diener.“ Vgl. Walch: Bd, 11, S. 512; 27f. sagt L. z. B. „Ein gut Werk heisst darum gut, dass es nütz sei und wohl thue und helfe, dem es geschieht“. . . . „Denn es ist ein Unterschied unter guten Werken und grossen, langen, vielen, schönen Werken“.

[61]) Vgl. oben S. 256, 264; Luthardt: a. a. O. S. 131 f.; H. Lang: a. a. O. S. 298 ff.; Hering: Die Mystik Luther's, Leipzig, 1879, S. 40, 207 ff.

der That den Preis des göttlichen Segens und Wohlgefallens verdiene. So hören wir Luther ausrufen: „O wie eine selige Welt sollten wir haben, wenn die Leute, solches glaubten, und jedermann für sich in seinem Amte bliebe, Gottes Willen und Gebot immer vor Augen hielte, dass vom Himmel müsste zuschneien mit allerlei Segen und Gütern, dafür wir jetzt soviel Plage und Herzeleid müssen haben, den wir verdienen".[62]) Ja wie die guten Werke des in der Liebe geführten Berufes auf Gottes Willen und Gebot ruhen, so auch auf dem Worte Gottes. Und in der Uebung dieses Gehorsams sieht er sogar „eitel Gottesdienst und angenehm Opfer." [63]) Er nennt ferner, die mosaische Gesetzes-Offenbarung mit dem politischen Gesetze verknüpfend, „das weltliche Regiment, auch Gottes Reich", wenn schon das Reich der linken Hand. [64])

In dieser Auffassung der sittlichen Werke liegt offenbar mehr als die Anerkennung des sich in ihnen nur formal bethätigenden Gehorsams gegen einen göttlichen Imperativ. Auch bildet sich hierdurch ein sittliches Band zwischen den kirchlichen Pflichten, wie sie namentlich den Dienern des Wortes und einer frommen und christlichen Obrigkeit zustehen, und den bürgerlichen Aufgaben. Denn auch die äussere Kirche, die geordnete Vertretung

[62]) Walch: Bd. 11, S. 2305; vgl. Bd. 12, S. 2034 ff.

[63]) Walch: Bd. 9, S. 539 ff.; u. daraus: „„Wer da regieret oder ein Amt hat, der sei sorgfältig"" so will ich demselben mit allen Treuen vorstehen, Gott zu Dienst und Wohlgefallen. Da gehet und quillet sein Regiment aus einem feinen, reinen, lauteren Herzen, dass Gott und die Welt Lust daran hat, und ist auch eine Liebe, die nicht aussen an Person oder Gut und Ehre klebet, sondern im Herzen gewachsen, das Gottes Wort vor Augen hat, welches, weil es lauter und rein ist, machet es das Herz auch also. So wird denn sein Regiment und Werk eitel Gottesdienst und angenehm Opfer, weil es nach der Natur und allein um Gottes Willen gehet. Das können jene Lumpenwäscher nicht lehren, noch zeigen, wissen nichts mehr, denn zu schreien: man soll fromm sein, wenn sie aufs beste lehren: und machen nur eine juristische Predigt aus weltlichem Recht, wie der Kaiser und seine Gelehrten predigen".

[64]) Walch: Bd. 13, S. 77.

des Evangeliums unter den Menschen unterliegt ja dem Zweck der Liebe, wennschon letzterer hier eine absolute Vorschrift ihrer Bethätigung gegeben ist. Und ausdrücklich hat Luther auch darauf aufmerksam gemacht, dass das Werk der Liebe ein Mittel sei, der Seele des Nächsten zu nahen, um ihm das erweckende und belehrende Wort der Wahrheit bringen zu können.[65])

Eine derartig zwischen der religiösen und sittlichen Sphäre vermittelnde Stellung gewährt aber namentlich Luthers Auffassung des Familienlebens und der Ehe. Es erscheint ihm nämlich die Familie wie eine natürliche Kirche. Denn er giebt den Eltern eine im engsten Verein stehende sowohl geistliche als weltliche Gewalt über ihre Kinder; was sich dann auch auf den patriarchalisch gedachten Staat übertragen lässt.[66]) Und welchen Werth der Reformator auf das eheliche Leben namentlich auf die Erfüllung der aus dem Verhältniss der Eltern zu den Kindern erwachsenden Pflichten im Gegensatz gegen die unfruchtbaren Werke der römischen Kirchlichkeit gelegt hat, konnten wir schon aus dem Sermon von guten Werken ersehen.[67]) In diesem Verhältniss erkennt er nun auch in hervorragender Weise die Heimath einer der menschlichen Natur eingepflanzten und selbst durch die Sünde nicht aufgehobenen höheren Tugend. Und während ihm der Staat erst nach dem Sündenfalle gestiftet ist, stammt ihm die Ehe, die Familie noch aus dem Para-

[65]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 2295ff.; oben S. 210f., 242f., ...

[66]) Vgl. Vermischte Predd. Bd. 1, S. 538; oben S. 256, 302ff; opp exeget. VI, S. 41: „scriptura sancta veris et amplissimis laudibus conjugium ornat et monstrat, quomodo fons sit et origo oeconomiae, politiae et ecclesiae, quae inde enascuntur et exaedificantur, quod ad materiam attinet“: VII, S. 110: „post doctrinam evangelii et fidei, quae est propria ecclesiae doctrina, imprimis debet honorari et ornari conjugium“. Auch Köstlin bemerkt, dass der Hausstand nach Luther zwischen den beiden andern von Gott geordneten Hierarchien vermittele: Lehre von der Kirche, S. 168.

[67]) Oben S. 254f.

diese.[68]) In diesem Sinne macht er z. B. folgende Unterscheidung: „Nun sind dreierlei Liebe, falsche, natürliche, eheliche. Falsche Liebe, die sucht das Ihre, wie man Geld, Gut, Ehre und Weiber ausser der Ehe liebet wider Gottes Gebot. Natürliche Liebe ist zwischen Vater und Kind, Bruder und Schwester, Freund und Schwäger und dergleichen. Aber über die alle geht die eheliche Liebe, das ist eine Brautliebe, die brennet wie das Feuer und suchet nit mehr dann das ehelich Gemahl. Die spricht: Ich will nit das Deine, ich will dich selbst haben, ich wills ganz oder nichts haben. Alle andere Lieb suchen etwas anders, dann den sie liebt; diese allein will den Geliebten eigen, selb ganz haben". Nun ist Luther freilich weit davon entfernt, zu leugnen, dass auch dieses rein persönliche Liebesverhältniss durch die menschliche Sündhaftigkeit verderbt sei. Als er jene Worte schrieb, sah er aus diesem Grunde das jungfräuliche Leben noch für vortrefflicher an, als den ehelichen Stand, auch diesen selbst vornehmlich als Mittel, der Unkeuschheit zu wehren. Dennoch findet er in dieser heiligen, ihm damals noch als Sakrament erscheinenden Institution ein die Sünde wirklich zudeckendes oder entschuldigendes ethisches Gnadenmittel; und diess namentlich dann, wenn die rechte sittlich-religiöse Kinderzucht darin geübt wird. Und so scheut er sich nicht vor der Behauptung: „willt du alle dein Sünd büssen und den

[68]) Opp. exeg. 1, S. 138. Walch: Bd. 10, S. 693, 772 (aus den Jahren 1525 und 1545) (Vermischte Predd. 2. Aufl. Bd. 2, S. 118). Sehr merkwürdig ist es, dass Luther in Folge dessen darauf Werth legt, das Christus im Ehestande geboren ist. Vgl: „Die sechste Ehre (des ehel. Standes) ist die, dass auch unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, nicht von einer schlechten, freien Jungfrau geboren ist, sondern von Marien, die doch wie St. Matthäus (1, 18) und Lucas (1, 27) schreiben, Joseph ihrem Manne vertraut war als sein rechtes Eheweib, wie der Engel sagt Matth. 1, 18). . . . „Also ist unser Herr Christus nach dem Gesetz von Maria, seiner Mutter, als sie Joseph, ihrem Manne, vertrauet war, im Ehestande geboren worden, und hat den mit seiner Geburt geehret" (a. a. O. 775f. und S. 121). In anderer Rücksicht hat L. bekanntlich die jungfräuliche Geburt Christi beibehalten: vgl. unten.

höchsten Ablass hier und dort erlangen, selig sterben und dein Geschlecht auch zeitlich weit und ferne strecken; so schau nur mit allem Ernst auf diess dritte Stücke, die Kinder wohl zu ziehen. Kannst du es nit, bitt und such andere Leute, die es können und lass dich kein Geld, Kost, Mühe und Arbeit dauren. Denn das sein die Kirchen, Altar, Testament, Vigilien und Seelmessen, die du hinter dir lässest, die dir auch leuchten werden im Sterben und wo du hinkommst".[69]) Die Annahme der Vorzüglichkeit des jungfräulichen Standes, die er später ganz aufgab, treffen wir freilich noch im Jahre 1522 an. Doch hat er darin höchstens ein dem Grade nach ethisch vorzüglicheres Mittel, die fleischliche Sündhaftigkeit zu überwinden, gesehen, aber keine specifisch religiöse Unterscheidung zwischen der jungfräulichen und ehelichen Keuschheit gefunden.[70]) Indem er jedoch in diesem Punkte ganz besonders mit der angeblich direkt religiösen Institution des priesterlichen Cölibats zu kämpfen hatte, kam er dahin, das allgemein Menschliche in der Ehe derartig zu betonen, dass er in dem ehelichen Versprechen nur einen menschlichen Kontrakt sah, der sich ihm von dem allein religiös verbindlichen Taufgelübde wesentlich unterscheidet. Und daraus entstand sogleich eine freie Ansicht über die Ehescheidung, die man als mit einer idealen Ansicht von der Ehe im Widerspruch stehend finden kann, die indessen ihren idealen Zug in der Rücksicht auf die auch in dem ehelichen Verhältnisse

[69]) Vgl. den Sermon vom ehelichen Stand (aus d. J. 1519), Vermischte Predd. Bd. 1, S. 60ff.

[70]) Vgl. a. a. O. S. 62, 514f. (aus dem J. 1522); besonders De votis monast. opp. l. v. a. VI, S. 293: „Fatemur et nos, virginitatem esse rem maximam, si res inter sese comparentur, sed simul dicimus: Si virgo sese itidem coram Deo ceteris superiorem, imo parem fecerit, Satanae virgo est. In novissimo loco sedere docet Evangelium et invicem superiores arbitrari". Vgl. oben S. 329 (Anm. 33). Im Jahre 1523 leugnet er aber schon den ethischen Vorrang der Virginität vor der Ehe; erstere bleibt ihm fortan nur etwas individuelles, für die Meisten unnatürliches, und so auch unsittliches; vgl. Walch: Bd. 8, S. 1076f., 1083ff., 1099ff.; opp. l. v. a. VII, S. 38ff.; De Wette: Bd. 2, S. 637ff.; oben S. 76.

hochgehaltene Freiheit der Person hat.[71]) Vor allen Dingen beachte man jedoch, dass diese Ansicht unseren Theologen durchaus nicht dazu veranlasste, den soeben geschilderten Werth der Ehe zu beschränken. Und das geschah ebensowenig durch seine schwankende Haltung der gesetzlichen Monogamie gegenüber. Diess aber ist um so bedeutsamer, als sich seine Hochschätzung der Ehe wohl mit seiner früheren ethischen Rechtfertigungslehre, nicht aber mit seiner schliesslichen Soteriologie verträgt.

Wir haben hier eine der ethisch werthvollsten Inkonsequenzen in der Durchführung seiner auf Augustin ruhenden dualistischen Lebens-Anschauung. Gerade vom Ehestande behauptet er nun mit besonderer Zuversicht, dass der Stand und das Werk an sich einen Werth in Gottes Augen besitze. Denn die Eheleute scheinen ihm in der That und Wahrheit einen göttlichen Befehl zu vollziehen, ein heiliges Gebot und Gottes Wort zu erfüllen, so dass es sich hier nicht bloss um eine göttliche Lehre, sondern auch um ein göttliches Leben handelt. So seien, meint er, die Eheleute gewiss, „dass ihm (Gott) der Stand an ihm selbst gefället, mit allem seinem Wesen und Werken, Leiden und was drinnen ist“. „Nun sage mir,“ fügt er hinzu, „was kann ein Herz grösser Gut, Fried und Lust haben, denn in Gott, wenn es gewiss, dass sein Stand, Wesen und Werk Gott gefället“.[72]) Und das ist bei Luther keine vorübergehende Vorstellung. Noch im Jahre 1545 hört man von ihm: „Und stehet nicht“ (Hebr. 13, 4), „Gott wird die

[71]) Opp. l. v. v. VI. S. 297 ff.; Vermischte Predd. a. a. O. 513 f.; vgl. oben S. 312. Wie sehr übrigens die Entwickelung der sittlichen Begriffe Luther's von der Polemik gegen die römische Gesetzlichkeit abhängig war, erkennt man auch daraus, dass er, bevor er das Princip der Scheidung auszusprechen wagte, einem benachtheiligten und betrogenen Ehegatten unter der Voraussetzung, dass in solchem Falle die juristisch legitime Ehe sittlich nichtig sei, den Ehebruch zur Eingehung einer heimlichen Ehe oder geheime Flucht in's Ausland gestattete (Vermischte Predd. a. a. O). Vgl. auch oben S. 329 f. (Anmerkung 34); De Wette: Bd. 3, S. 459.

[72]) Vermischte Predd. a. a. O. 528 ff., 534 f.; vgl, oben S. 76.

Ehelichen richten und verdammen, sondern die Hurer und Ehebrecher. Denn so Gott die Eheleute richtete und verdammen wollte, so muss er sich selbst verdammen. Das thut Gott nicht; sondern hat ein Wohlgefallen an den Eheleuten als die in seiner Ordnung und Geschöpf leben und wandeln". „O wie unaussprechlicher Trost ist das allen Eheleuten in ihrem Stande, wie getrost können sie der herrlichen Zukunft Christi warten". [73]) Hat das eheliche Leben hiernach eine unmittelbar soteriologische Bedeutung, so ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass es sich um eine christliche, d. h. um eine mit dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor Gott treu und ehrlich geführte und mit der rechten Arbeit im Schweisse des Angesichtes sowie mit der christlichen Kinderzucht verknüpfte Ehe handelt. Dabei ist aber das charakteristisch, dass der Reformator hier nicht wie sonst an ein schlechthin unerreichbares Ideal denkt. Vielmehr erblickt er in diesem Stande und Leben selbst, das dem Reiche Gottes dient, die Gewähr des göttlichen Wohlgefallens und hält es nicht für unmöglich, dass der Mensch den Stand so weit führe und inne halte, dass er der göttlichen Gnade sicher sei, und zur Rechtfertigung eine die Sünde wirklich einschränkende Heiligung hinzufügen könne. So gewinnen wir in der That einen christlich-sittlichen Gnadenstand. [74]) Scheint es dann aber so, als ob

[73]) Walch: Bd. 10, S. 693ff.; vgl. opp. exeget. V, S. 20f.; VI, S. 41f., 113 (wo L. diesen Segen auch auf eine zweite Heirath bezieht), 280f.

[74]) Walch: Bd. 10, S. 692, 695f., 699, 703, 779ff.; opp. exeget. VI, S. 10ff., 33ff.; VII, S. 112ff. Walch: a. a. O. S. 705: „Du sollst dem allmächtigen ewigen Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, danken, dass du dich der Ordnung Gottes und des heiligen Ehestandes rühmen magst: halte den und zeuch deine Kinder im Namen Gottes auf, darfst nicht sorgen, dass du darum von Gott verdammt seist: so wird er dich auch nicht um des Werkes Willen richten, das weiss ich fürwahr. Ja, dass du ehelich bist, wird dir am Jüngsten Tage, dieweil du ein Christ bist, zu grosser Herrlichkeit und Ehre gereichen, und jetzt, so lange du lebest, alle Stunden köstlich sein, dass du in einem solchen Stande lebest, der von Gott eingesetzt und Gott gefällig ist". Von der wahren Ehe giebt Luther folgende Definition: „Conjugium est divina et legitima conjunctio maris et

Luther in seiner Polemik gegen die mönchisch-katholische Weltanschauung die göttliche Institution des Familienlebens in dem Grade betont, dass man fast an ein evangelisches opus operatum denken könnte, so kommt doch dagegen sein Verlangen einer christlich-sittlichen Ehe auf, die er ihrer göttlichen Einsetzung nach auch monogamisch denkt. Und so spricht er sich dahin aus, dass er durch diese Lehre nicht weniger als sonst die äusserlichen und zwecklosen Werke beseitigen wolle.[75]) Dem zufolge erscheinen ihm die Kämpfe um das tägliche Brod, welche das Familienleben mit sich bringt, als viel ernstere Prüfungen und Züchtigungen, in denen sich auch eine viel grössere Geduld beweise, als diess mit irgend welcher mönchischen Askese der Fall sein könne.[76]) Wir müssen freilich in der Schätzung aller dieser Aussprüche über den Werth des ehelichen Lebens beachten, dass Luther die entsündigende Kraft desselben zunächst nur auf die in der fleischlichen Geschlechts-Lust liegenden Sünden bezieht. Indessen haben ihm, der sich der herkömmlichen Lehre von der Erbsünde anschloss, gerade diese Sünden eine hervorragende Bedeutung; wie er ja Christum um desswillen von einer Jungfrau geboren sein lässt, damit derselbe von der Erbsünde befreit sei.[77]) Sodann aber hält sein Lob des Ehestandes, wie man aus den von uns angeführten Stellen seiner Schriften ersehen kann, diese Grenze keineswegs un-

feminae spe prolis, vel saltem vitandae fornicationis et peccati causa ad gloriam Dei. Finis ultimus est, obedire Deo, et mederi peccato, invocare Deum, quaerere, amare, educare prolem ad gloriam Dei, habitare cum uxore in timore Domini, et ferre crucem. Quodsi non sequitur proles, tamen tua uxore contentus vivas, et vites vagas libidines (opp. exeget. VI, S. 34 f.); vgl. VII, S. 110; Walch: Bd. 7, S. 662 f.; Erl. Ausg. 2. Aufl., Bd. 18, S. 89 ff.

[75]) Vgl. noch Walch: Bd. 10, S. 804; auch opp. exeget. VI, S. 281 ff. und z. B.: Non dicamus bene actum est, quod dormivi cum uxore, sed agnoscamus impuritatem, et tamen statuamus, propter conjunctionem divinam esse omnia munda, ut in timore et reverentia possideamus vasa nostra, et si quid mali est commissum, maneat tamen intra limites conjugii".

[76]) Opp. exeget. VI, S. 255; vgl. VII, S. 113 ff.; IX, S. 200 u. s. w.

[77]) Vgl. Walch: Bd. 20, S. 1375; Bd. 11, S. 921 f.; Bd. 13, S. 1157. Vermischte Predd. Bd. 2, S. 159; opp. exeget. V, S. 261 f.

bedingt ein. Und das erklärt sich sehr einfach aus dem Umstande, dass ihm das eheliche Leben einen das ganze irdisch-menschliche Dasein nach den verschiedensten Seiten hin umschliessenden Beruf bildet, so dass ihm die Ausgleichung der physischen Geschlechtsdifferenz nur dessen Voraussetzung, nicht jedoch dessen Blüthe bildet. Auch seine principielle Auffassung der Sünde musste eine solche Erweiterung des Gesichtskreises befördern. Denn wie ihm alle Sünden des Menschen ein Ganzes ausmachen, das seinen Grund in der Feindschaft des Fleisches gegen den Geist des Glaubens und der Liebe besitzt, so musste ihm auch die an einem Punkte eintretende gottgefällige Zügelung und Heiligung des sündlichen Lebens für das ganze Seelenheil des Menschen von Bedeutung sein. Von diesem Gesichtspunkte aus wird uns auch erst sein oft so begeisterter Preis der christlichen Ehe und Familie, ja seine eigene praktische und vorbildliche Theilnahme an der Pflege dieser ebenso natürlichen wie heiligen Institution in ihrer ganzen Tragweite verständlich. In ersterer Hinsicht können wir nur die Bemerkung von H. von Strampff unterschreiben: „Im Lobe des Ehestandes, des gemeinsten und doch vornehmsten, des allerheiligsten Standes, ist Luther unerschöpflich. Um der Ehre und Heiligkeit des Ehestandes willen fordert er auf, von diesem Stande bedächtig, züchtig und christlich zu reden und zu lehren, das ganze Leben habe nichts Trefflicheres noch Herrlicheres“.[78]) In der letzteren Beziehung verweisen wir auf die trefflichen Schilderungen des Familiensinns und Familienlebens unseres Reformators in den biographischen Werken von Köstlin und H. Lang.[79]) Durch die sich an die Familie naturgemäss anschliessende freie Geselligkeit zieht sie auch den Sinn

[78]) Vgl. H. L. von Strampff a. a. O., S. 3; und dazu noch die Belegstellen aus Luther's Schriften: S. 32ff. Eingehend handelt über die Ehe Luther's Auslegung von 1. Korinth. 7, bei Walch: Bd. 8, S. 1064ff. Vgl. auch Luthardt: a. a. O. S. 102ff.; zu vergleichen sind auch die Tischreden.

[79]) Vgl. H. Lang: a. a. O. S. 283ff., Köstlin: Martin Luther, Bd. 2, S. 164ff., 473ff., 583f.

für alles Wahre, Gute und Schöne aus Religion, Wissenschaft und Kunst, wie auch die Sorge um das Wohl des Volkes und Vaterlandes in ihren Lebens-Kreis hinein. Und so bildet diese in konkret ethischer Rücksicht vollkommenste Gemeinschaft unserem Reformator zugleich das wichtigste neutrale Gebiet, auf dem sich die schroffe Spannung von Natur und Gnade fast wie von selbst ausgleichen konnte.[80]) Je weniger aber seine Lehre von der Kirche zu einem befriedigenden Abschluss kommen wollte, desto wichtiger war es, dass den reformatorischen Anschauungen durch Eröffnung der deutschen Familie eine wirkliche Heimath bereitet wurde, in der sich die ethischen Dogmen zu lebenskräftigen Idealen umwandeln konnten. Ist also schon Luther's Lehre von der Familie ein anomaler Bestandtheil seines streng dogmatischen Systems, so konnte dann auch noch die Praxis seines eigenen Familienlebens und die des deutschen Volkes die Lücken der Theorie ergänzen. Die Bibel als Volksbuch, die Kindertaufe, die persönliche Innigkeit des Christenthums finden auf diese Weise in der christlichen Familie thatsächlich eine noch reinere Begründung als diess in der abstrakteren Dogmatik der Fall sein konnte.

Enthält die Familie ferner ein Band zwischen der kirchlichen oder frommen Gemeinschaft und dem Staate, so wirft der Heiligenschein, mit dem Luther das mit der Arbeit verknüpfte eheliche Leben umgeben sieht, seine Strahlen auch auf alle ehrlichen Berufsarten. Fast unwillkührlich schweift sein Blick von der Betrachtung des geistlichen Segens der Ehe auf den religiösen Werth der durch Stand und Amt geregelten öffentlichen Arbeit hinüber. Sehr häufig betrachtet er daher die Erfüllung der Familien-Pflichten, der bürgerlichen Aufgaben und der Verwaltung des kirchlichen Amtes als einander vollständig ebenbürtig.[81])

[80]) Vgl. vor allem die Tischreden; ferner: H. Lang a. a. O. S. 297ff. In dieser Hinsicht beachte man auch, dass Luther es dem Zwecke der Ehe und ihrer Heiligkeit nicht einmal widerstrebend sieht, dass der eine der Ehegatten ein Unchrist oder Ungläubiger sei. Vgl. die Nachweise bei Strampff: a. a. O. S. 47f, 282f.

[81]) Vgl. oben S. 253ff., 604f., 608; Walch: Bd. 10, S. 743, 789.

Und dadurch gewinnt nun auch der Begriff der justitia civilis, den er freilich wie Melanchthon auf die äussere und weltliche Sittlichkeit bezieht, noch einen höheren Werth, als man ihm gewöhnlich und nach der Strenge des auch in den lutherischen Symbolen vertretenen Dogmas zuschreibt. Melanchthon verwendet diesen Begriff namentlich apologetisch,[82]) um die natürliche Freiheit gegen und neben der religiösen und absoluten Betrachtungsweise sicher zustellen. Luther ordnet dieselbe Vorstellung dagegen deutlicher der religiösen Wahrheit unter, wodurch aber gerade für ihn, wie wir das in seiner Lehre vom Gesetze sahen, eine positive Verbindung beider Sphären denkbar wurde. Und nicht undeutlich giebt er den Lobrednern der kirchlichen Heiligkeit zu verstehen, dass die Christen den von ihnen verächtlich als bürgerlich bezeichneten Werken einen viel höheren religiösen Werth zuschreiben als sie, und dass dieselben diese Werke, obgleich in aller Schwachheit und Fehlbarkeit, unter der Leitung Christi zu vollbringen streben, und darin die wahre christliche Heiligkeit auch praktisch darstellen.[83]) Dabei dürfte es unseren Reformator charakterisiren, dass er nicht die Polizei und weltliche Obrigkeit, sondern den Hausstand an die Spitze der weltlichen Sittlichkeit und der Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes stellt. Denn wo der Ehestand ist", sagt er, „da muss das andere alles auch folgen, als der alles mit sich bringt, was die Welt zu regieren gehört.[84])

Wir nennen nichtsdestoweniger diese religiös-sittliche Anerkennung der guten Werke. die sich im Staats- und Familienleben vollziehen, im Blick auf Luther's theologisches System eine Anomalie. Und wir dürfen nicht verschweigen, wie sehr er auch die Werthlosigkeit der justitia civilis vor Gott und die Beschränkung des auf der irdischen Berufsarbeit ruhenden Segens auf das reine körperliche und vergängliche Dasein her-

[82]) Vgl. Conf. August. Art. 16, 18, 20.

[83]) Walch: Bd. 16, S. 2626ff., 2754f. Erl. Ausg. a. a. O., S. 55ff. vgl. Luther's Auslegung des 4. Gebotes im gr. Katechismus; und oben S. 604f.

[84]) Walch: Bd. 8, S. 1254; vgl. oben S. 254ff.

vorhebt, so dass er wieder eine scharfe und unüberschreitbare Grenze zwischen irdischem und himmlischem Frieden, zeitlicher und ewiger Wohlfahrt ziehen will; ganz entsprechend seiner Geringschätzung der Liebe im Verhältniss zum Glauben.[85]) Seine natürliche Ethik ist demnach selbst eine zwiespältige und doppelsinnige; und er scheint sich fast in einem Athem in der Beurtheilung der natürlichen Sittlichkeit auf das augenfälligste zu widersprechen.[86]) Vergegenwärtigen wir uns, wie tief dieses Schwanken und dieser Zwiespalt in seine Lehre vom Gesetze eingriff, so konnte es nicht fehlen, dass sich derselbe in seinen für die Praxis bestimmten und populären Vorträgen immer wieder aufdrängte. So kann unser Theologe aber auch niemals über die offen eingestandene Schwierigkeit hinaus, in diesen Fragen zwischen selbstständigen und einander gegenüberstehenden Elementen vermitteln zu müssen.[87]) Ja er verwahrt sich sogar dagegen,

[85]) Vgl. zu den früheren hierauf hinweisenden Belegen noch Walch: Bd. 11, S. 2311 ff., Bd. 13, S. 118 ff.; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 269 f., 359 f.

[86]) So sagt Luther einmal: „Die Heiden haben sich auch in feiner Zucht und Ehrbarkeit gehalten und um des Vaterlandes willen viel gethan und gelitten; darum sie auch billig zu rühmen sind.“ Darauf aber: „Alle Menschen, die nicht Christen sind, sind eitel Gotteslästerer, Mörder, Diebe und Schälke vor Gott, ob sie schon vor der Welt scheinen die frömmsten, mildesten, tugendsamsten und heiligsten Leute zu sein“ (Walch: Bd. 13, S. 121, 267). „Nun ist aber wahr und unleugbar, dass ein Mensch von sich selbst und aus eigenen Kräften, wie man an den Heiden siehet, sich zur Zucht, Ehrbarkeit und Tugend gewöhnen kann. Wie man denn siehet, dass nicht alle Menschen Mörder, Ehebrecher, Hurer, Diebe, Weinsäufer, Müssiggänger; sondern viel fromme ehrbare Leute vor der Welt sind. Solches sind herrliche schöne Tugenden und gute Werke, dazu man jedermann vermahnen soll, denn Gott forderts in den zehen Geboten. Aber da ist beschlossen, es seien Tugend und Werke wie sie wollen, ist die Wiedergeburt nicht da, so gehörts in den Abgrund der Höllen zum Teufel. In den Himmel und das Reich Gottes kann es nicht kommen“ (a. a. O., S. 1534 f.). Vgl. auch opp. exeget. II, S. 268 ff.

[87]) Dergestalt erklärt Luther noch 1538: „Predigt man nicht vom Glauben, so werden eitel Heuchelwerke daraus. Treibt man aber den Glauben allein,

hier die Vermittlung bis zu einer wahren Versöhnung des Irdischen und Himmlischen, des Göttlichen und Menschlichen treiben zu wollen. Waren ihm doch „Glaube und Liebe gar allerdings einer widersinnischen Art und haben ganz widerwärtige Tugenden“. Daher gesteht er in der Beurtheilung dieses Verhältniss, dem Nestorianismus zu huldigen, indem er zwischen dem Glauben und den guten Werken keine communicatio idiomatum gestatten will. „Es ist ein Nestorius hier über den Idiomaten irre geworden“, sagt er uns, „der Luther will die guten Werke haben, aber sie sollen nicht die herrlichen, göttlichen idiomata tragen, dass sie genug thun für die Sünd, Gottes Zorn versöhnen, und die Sünder gerecht machen. Denn solche idiomata gehören einem andern zu, der heisst Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. (Joh. 1,29). Ja freilich, dem Blut und Sterben Christi soll man solche idiomata lassen; gute Werke sollen andern Verdienst, andern Lohn haben.“ [88]) Und es erinnert an die vornicänische Christologie, wenn er zwar Glauben und Werke mit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi vergleicht, dann aber, gedrängt durch seine Gegner, nicht für den Glauben an sich, sondern nur für das Mittelwesen, den inkarnirten Glauben, und dessen Beziehung zu den Werken die communicatio idiomatum verwendbar findet. [89])

Bleibt also nicht auch hier ungeachtet aller Verbindungslinien zuletzt ein unversöhnlicher und dualistischer Gegen-

so wollen keine Werke hernach. Summa es wollen entweder eitel glaublose Werke, oder gar werklose Gläublinge werden. Darum ist es nur eine Predigt für die, so es beydes annehmen und fassen.“ (Walch: Bd. 8, S. 397ff.). Aehnlich spricht er sich aus: Bd. 11, S. 3051ff. Vgl. oben S. 180, 598.

[88]) Walch: Bd. 8, S. 1796; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 177: „Ideo plane contrarii sunt effectus, officia et virtutes caritatis et fidei.“ Walch: Bd. 16, S. 2738.

[89]) Comm. in ep. ad Gal. I, S. 381ff. Vgl. daraus: „Hoc modo justificatio soli fidei tribuitur, ut creatio divinitati, et tamen ut vere dicitur, Jesus, Mariae filius, creavit omnia, ita tribuitur etiam justificatio fidei incarnatae seu fideli facere.“

satz übrig? Nicht etwa nur der christliche Staatsregent, sondern jeder Christ erscheint im Grunde als eine persona duplex, da er in zwei Welten und Reichen lebt, die stets mehr oder weniger auseinander fallen.[90]) Und konnte dieser Dualismus nach allem Herrlichen, was wir über die weltliche Frömmigkeit und Sittlichkeit gehört haben, nicht am Ende auch zum Vortheil der letzteren und auf Kosten des innerlichen und rein göttlichen Reiches des Glaubens ausgebeutet werden? Konnte nicht dieses als eine unpraktische und vielleicht nur für besonders disponirte Gemüther verständliche oder brauchbare Idee erscheinen, während die Menge der thätigen und strebsamen Menschen ihre schliessliche Befriedigung lieber in der doch auch von Gott gebotenen und mit Verheissungen geschmückten Berufsthätigkeit suchte? Luther's Emancipation der weltlichen Sittlichkeit von jeder positiv christlichen Ethik enthielt also die Gefahr, dass man in weiten Kreisen die Begründung und stete Verjüngung des sittlichen Lebens aus der Quelle wahrhafter Frömmigkeit und der religiösen Gemeinschaft verschüttete. Denn auch das Staatskirchenthum mit seiner Sorge um eine rein äusserliche Ordnung und Uebung der kirchlichen Angelegenheiten, die im Gegensatz gegen alle Herzensfrömmigkeit steht, konnte diese Kluft nicht überbrücken.[91]) In solchem Fall aber muss

[90]) Vgl. Comm. in ep. ad Gal. I, S. 18: „Nos vero quasi duos mundos constituimus, unum coelestem alterum terrenum. Vgl. Walch: Bd. 7, S. 691 ff.; Bd. 13, S. 1768 f.; oben S. 284 ff., 323 f.

[91]) Auch Luthardt gesteht, dass Luther eine „Revolution in der ganzen sittlichen Ueberzeugung hervorgerufen." Er urtheilt aber auch, dass derselbe den, wie er meint, mit dem Stoicismus zusammenhängenden Dualismus der römischen Ethik beseitigt habe. Allein er kann auch nicht verschweigen, dass Luther dafür einen anderen Gegensatz aufstellte, die Unterscheidung der Geistigkeit des Christenthums von dem äusseren, irdischen Beruf oder die „zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich": und darin sei dann die Möglichkeit des Zusammenhanges jener christlichen Innerlichkeit des Lebens im Reiche Gottes mit dieser gottgeschaffenen Aeusserlichkeit des Weltlebens gegeben: Luthardt a. a. O. S. 71 ff., S. 80 ff. Aber dieser Möglichkeit geht nun doch die andere einer viel tieferen Trennung, als die herkömmliche war, zur Seite.

sich das Christenthum vollkommen in das Innenleben zurückziehen, und der Glaube selbst auf die guten Werke, die nur in der Welt und für die Welt geschehen, verzichten. „Die Welt“, das leugnet unser Theologe nicht, „kann uns alle Dinge nehmen und zu nichte machen, auch unsere guten Werke und gutes Leben; aber den Glauben muss sie im Herzen lassen bleiben, und bleibt auch bis an den Jüngsten Tag“.[92]) Das Christenthum steht hiernach also gerade in ethischer Rücksicht in Abhängigkeit von der Welt, so dass seine weltüberwindende und weltbeherrschende Kraft in Frage gestellt zu sein scheint.

War diese Vertiefung der ethischen Gegensätze der nächste Ertrag der Lehre Luther's, so handelt es sich hier in der höchsten Beziehung um das Problem, eine höhere Einheit zu finden, oder aber auf die geschichtlich weiter wirkende Macht des Christenthums zu verzichten. Das letztere hat unser Reformator nicht gar selten und namentlich in den Tagen seines Alters gethan, da er in seiner Weltanschauung sich nicht sowohl das Morgenroth eines neuen Tages, als vielmehr das Abendroth der dem Ende der Dinge entgegeneilenden alternden Kirche spiegeln sah. Fanden wir ferner, dass er, dieser ungeschichtlichen Anschauung entsprechend, zuerst den Gläubigen als den schlechthin Seligen und Heiligen, dann aber als einen auf Tod und Leben um seine religiöse Existenz Kämpfenden betrachtete, so tritt uns in seiner Beurtheilung der kirchlichen und sittlichen Zustände des evangelischen Volkslebens ein ganz ähnlicher Gegensatz entgegen. Erblickt er doch selbst in späterer Zeit in seinem von der evangelischen Wahrheit beherrschten engeren Vaterlande einmal ein paradiesisches Aufblühen neuen Lebens und in der deutschen evangelischen Kirche nicht nur die reine Lehre, sondern auch die Grundlegung für die vollkommene Sittlichkeit und die rechten guten Werke; wogegen ihm alsbald, ohne dass sich aus den Zuständen selbst ein solcher Wechsel hinreichend begründen liesse,

[92]) Walch: Bd. 11, S. 320f.

die sittlichen Verhältnisse so hoffnungslos und verderbt vorkommen, dass es ihn anwidert, unter seinen besten und nächsten Freunden zu leben und zu wirken[93]) Zur Erklärung dieser Widersprüche reicht es weder aus, das Alter und die Kränklichkeit Luther's herbeizuziehen, noch die mangelhaften staatskirchlichen Zustände an deren Einrichtung er doch selbst einen hervorragenden Antheil hatte, vorzuschützen. Ersteres geschieht gewöhnlich; letzteres versucht namentlich Baumgarten zur Rechtfertigung des Reformators. Vielmehr war seine Doktrin von vornherein nicht hinreichend auf die Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit und dem entsprechend auch von Theorie und Praxis angelegt. Blickt er also auf die reine Lehre, so kann er in der evangelischen Kirche einen ungeheueren Fortschritt begrüssen, für den ihm aber das Volksleben immer weniger Beweise zu liefern vermochte, und dessen Fortdauer ihm immer nur in der persönlichen Ueberzeugung Einzelner verbürgt war. Wir dürfen aber

[93]) Vgl. einerseits De Wette: Bd. 4, S. 20ff., und aus diesem im Jahre 1530 verfassten Schreiben Luther's an seinen Kurfürsten: „Ueber das, so erzeigt sich der barmherzige Gott wohl noch gnädiger, dass er sein Wort so mächtig und fruchtbar in E. K. F. G. Lande macht. Denn freilich E. K. F. G. Lande die allerbesten und meisten guten Pfarrer und Prediger haben, als sonst kein Land in aller Welt, die so treulich und rein lehren und so schönen Fried helfen halten. Es wächset jetzt daher die zarte Jugend von Knäblein und Mädlein mit dem Katechismo und der Schrift so wohl zugericht', dass mirs in meinem Herzen sanft thut, dass ich sehen mag, wie jetzt junge Knäblein und Maidlein mehr beten, glauben und reden können von Gott, von Christo, denn vorhin und noch alle Stift, Klöster und Schulen gekonnt haben und noch können." Artt. Smalc. (Vorrede bei Müller: S. 297: „Und dass ich wieder komme zur Sache, möchte ich fürwahr wohl gern ein recht christlich Concilium sehen, damit doch viel Sachen und Leuten geholfen würde. Nicht dass wirs bedürften, denn unsre Kirchen sind nun durch Gottes Gnaden mit dem reinen Wort und rechtem Brauch der Sacrament, mit Erkenntniss allerlei Ständen und rechten Werken also erleucht und beschickt (illustratae et constitutae), dass wir unserthalben nach keinem Concilio fragen und in solchen Stücken vom Concilio nichts Besseres zu hoffen noch zu gewarten wissen". Vgl. andererseits oben S. 594ff., 518; H. Lang a. a. O. S. 321ff.; Köstlin: Martin Luther: Bd. 2, S. 466f., 560ff. 593ff.; Baumgarten a. a. O. S. 136ff., 141ff.

auch annehmen, dass sich in dieser Zeit geistiger und materieller Umwälzungen die sittlichen Zustände in der That in vielen Kreisen zunächst verschlechterten; hatte doch der Staat seine höhere Kulturarbeit kaum erst aufgenommen, die Kirche aber ihre, wenn auch oft nur ein Scheinwesen erzeugende Zucht theils unfreiwillig verscherzt, theils freiwillig aufgegeben. Wir sahen ja, dass Luther selbst es schmerzlich empfand, dass seine theologische und dogmatische Reform ihre Grenze hatte, und dass alles Werthlegen auf die Lehre zwar die falsche Sittlichkeit des Katholicismus zerstören, ein neues lebendiges Christenthum aber darum noch nicht zu erzeugen vermochte.[94]) Er hatte die Aufgabe der sittlichen Kultur anderen Händen anvertraut; so blieb es ihm verborgen, ob das deutsche Volk und der moderne Staat dieses Vertrauen rechtfertigen oder missbrauchen würden. Hatte er also in dieser Hinsicht gleichsam als ein zweiter Moses die Wüstenwanderung angetreten, und durfte er das gelobte Land nur von der Höhe des Glaubens aus von fern erblicken, so hat er sich doch niemals nach den verlassenen Fleischtöpfen Aegyptens zurückgesehnt. Denn noch am Abende seines Lebens erneuerte er bekanntlich seinen alten Protest gegen das römische Papstthum mit jugendlichem Eifer und im Namen der idealen Kirche;[95]) und im treuen Bekenntniss zu seiner reformatorischen

[94]) Vgl. noch: Walch: Bd. 3, S. 2692; auch die im Ganzen in einem ruhigen Tone gehaltene Predigt der Kirchenpostille: Walch: Bd. 11, S. 2516ff. Hier sieht er das Papstthum und die Verderbniss der römischen Kirche als einen der Haupturheber des sittlichen Verfalles und der Unkirchlichkeit des Volkes in allen Ständen an, hat aber andererseits einen Schimmer von Hoffnung nur im Blick auf die Hülfe, die der Staat der Kirche bringen kann. Die Christen selbst dagegen sehnen sich, wie er meint, mit Recht nach dem jüngsten Gericht und dem Ende der Dinge.

[95]) So besonders in der Schrift aus dem Jahre 1545: „Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet", der sich noch einige kleinere polemische Ergüsse derselben Art anreihten. Vgl. Köstlin: a. a. O. Bd. 2, S. 586ff., Baumgarten: a. a. O. S. 122f.

Lehre ist er endlich aus dem irdischen in das himmlische Vaterland hinübergegangen.[96])

Mit jener Begründung und Anerkennung der weltlichen Sittlichkeit hängt nun auch Luther's Stellung zur Wissenschaft und zur Kunst unmittelbar zusammen.

Wir haben bereits nachgewiesen, wie eifrig er sich bemühte, dem Staate die Beförderung der höheren und niederen Schulen und die Pflege der Wissenschaften, wobei namentlich an die Sprachkunde und die Geschichte zu denken ist, an's Herz zu legen. Darin aber spiegelt sich offenbar der bleibende Ertrag jener Zeit seines Lebens wieder, in welcher er als Student und als angehender Magister der Philosophie zu Erfurt in nahem Verkehr mit humanistischen Freunden stand. Nahm er doch, nachdem er sich seiner ganzen übrigen Bibliothek entäussert hatte, den Plautus und Virgil selbst in's Kloster mit.[97]) In dem Aufblühen der wissenschaftlichen Bildung fand er zugleich ein Bindemittel zwischen dem Staate und der christlichen Kirche, da er zur Aufrechterhaltung der evangelischen Lehre einen durchaus gebildeten geistlichen Stand für nothwendig erachtete. Allein auch auf diesem Gebiet begegnen wir einem folgenreichen Zwiespalt seines Denkens und Handelns.

Bei der Besprechung des Werthes, den er auf das natürliche Sittengesetz legte, machten wir bereits die Bemerkung, dass er zur praktischen Vernunft ein freundlicheres Verhältniss einnahm, als zu derjenigen, auf welcher das höchste, das philosophische Erkennen beruht. Auch darauf durften wir aufmerksam machen, dass sein mystischer Idealismus sich in einen besonders scharfen

[96]) Köstlin: a. a. O. S. 608f.

[97]) Vgl. Köstlin: a. a. O. Bd. 1, S. 60. Nachweise von Luther's späterer Anerkennung der alten Klassiker finden sich z. B. bei Baumgarten: a. a. O. S. 219. Merkwürdig ist des Reformators grosse Vorliebe für Cicero; vgl. Tischreden: Abtheilung 4, S. 597f.: „Cicero übertrifft Aristotelem weit in Philosophia und mit Lehren". Vgl. den ganzen Abschnitt: S. 595ff. Zu Luther's Werthlegen auf die Geschichte vgl. Erl.-Ausg. Bd. 63, S. 354ff.

Gegensatz zu Aristoteles setzte;[98]) womit er zugleich seine Feindschaft gegen die auf dem letzteren fussende scholastische Philosophie besiegelte. Hierzu fügte indessen seine später ausgebildete Auffassung des religiösen Glaubens als einer bestimmten Lehre noch ein neues Moment hinzu, welches diesen Gegensatz veränderte und verschärfte, indem sich ihm nun derselbe verallgemeinerte. Nicht bloss einer bestimmten Vernunftlehre, sondern aller und jeder menschlichen Vernunft und Philosophie schien sich ihm dem zufolge die heilige Schrift auf das schärfste entgegenzustellen.[99]) Man hat in dieser Hinsicht die richtige Bemerkung gemacht, dass diese feindliche Stellung zur Vernunft sich namentlich mit der Entwickelung des Sakramentsstreites herausgebildet hat. Und in der That sind seine Streitschriften über das Abendmahl voll von Ausfällen gegen das Dareinreden der menschlichen Vernunft;[100]) wodurch sich von neuem bestätigt, dass ihm seine scholastischen Erklärungs-Versuche des Eucharistie-Wunders nur ein untergeordnetes Moment seiner Abendmahlslehre gewesen sein können. Kann er nun dem ungeachtet die Ansprüche des vernünftigen Denkens nicht zurückweisen, so gelangt er jetzt auch zu einer dualistischen und scholastischen Nebeneinanderstellung von Theologie und Philosophie, indem er sich die Meinung des Duns Skotus aneignete, dass derselbe Satz in der einen Wissenschaft wahr, in der anderen dagegen falsch sein könne; eine Annahme, die auch auf seine ethischen Ansichten Anwendung fand. In dieser Beziehung sieht man freilich das Bündniss seiner auf dem Augustinismus ruhenden dogmatischen Vorstellungen mit der praktischen (pantheistischen) Mystik durch die Verknüpfung der ersteren mit der skeptischen (deistischen) Scholastik ersetzt oder wenigstens erheblich beschränkt.

So fehlt, wie er nicht selten äussert, der für göttliche Dinge und transcendente Wahrheiten unempfänglichen Philosophie

[98]) Oben S. 66, 220, vgl. auch Luther's Erste u. Aelteste Vorlesgg. über d. Psalmen herausgeg. v. Seidemann 1876, Bd. 1, S. 423.

[99]) Vgl. u. a. Walch: Bd. 11, S. 178f., 235f.; Bd. 13, S. 1147f.

[100]) Vgl. Köstlin: Luther's Theologie Bd. 2, S. 116, 171, 226, 287ff.

nicht allein die wahre Gottes- und Welt-Erkenntniss; sondern auch das wahre Wesen des Menschen sei ihr gänzlich verborgen.[101]) Widervernünftig sind ihm ferner die Gottmenschheit Jesu Christi, die Trinitätslehre, deren spekulative Deduktion er gänzlich verwirft, und der Schöpfungsbegriff. Die Vernunft, meint er in letzterer Hinsicht, könne die Welt nur als ewig betrachten. Sie wisse von keinem ersten und keinem letzten Menschen. Ja er hat schon die erste Kantische Antinomie und macht auch die subtile Bemerkung, dass nicht nur die Zweck-Ursache sondern nicht minder die wirkende Ursache für das Erkennen etwas transcendentes sei; der Vernunft seien nur die causae formales et materiales begreiflich. Und so meint er, dass die Weltanschauung des Aristoteles auf dem Standpunkte der Vernunft unwiderleglich sei. Die höhere (übersinnliche) Erkenntniss der Dinge nimmt er demgemäss nur für die Theologie in Anspruch; doch mit dem Zugeständniss, dass uns Gottes Wesen ausser und vor der Schöpfung stets unbekannt und unbegreiflich sei.[102]) Es bildet ihm nun aber die Theologie kein Bindeglied zwischen Religion und Philosophie, sondern Religion und Theologie fallen zusammen. Identificirt er doch geradehin den Theologen und den Christen.[103]) Nur in der Weise erscheint der Gegensatz von Vernunft und theoretischer Offenbarung ein gemässigter, dass er der Vernunft das

[101]) Vgl. opp. l. v. a. IV, S. 413ff., 458ff.; opp. exeget. II, S. 268; Comm in ep. ad Gal. I, S. 375ff.; oben S. 66ff., 153. Vgl. auch Neudecker: Lehrbuch der Dogmen-Geschichte (Fortsetzung der Dogm.-Gesch. von Münscher und v. Cölln), Kassel, 1838, S. 143ff. Man hat nachzuweisen versucht, dass diese nominalistisch-skeptische Vorstellung einer doppelten Wahrheit heidnischen (arabischen) Ursprunges sei; vgl. Maywald: Die Lehre von der doppelten Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter, Berlin 1871, besonders S. 25ff.

[102]) Opp. l. v. a. IV, S. 473ff; opp. exeget. I., S. 15ff., 23ff., 154ff.; VII, S. 150f. Walch: Bd. 10, S. 1184ff., 1215ff., 1229f., 1312ff., 1389ff.; Bd. 11, S. 1550ff.; Bd. 8, S. 686ff.; Bd. 12, S. 830ff.; Bd. 13, S. 2630ff. Die natürlichen Bilder und Beispiele einer trinitarischen Existenz erklärt Luther ausdrücklich und mit Recht für keine Beweise: opp. exeget. IV, S. 188ff. Auch nach Schleiermacher sind Gott und Welt Korrelat-Begriffe.

[103]) Walch: Bd. 12, S. 898.

Recht einer negativen Bestimmung göttlicher und höherer Wahrheiten zuerkennt, wogegen ihr das entsprechende positive Wissen verborgen bleibe. „In affirmativis“ täusche sie sich stets, dagegen habe sie in „in negativis“ ein sicheres Urtheil; sie wisse wohl was Gott nicht sei und nicht wollen könne, keineswegs aber, was er sei und was vor seinen Augen als recht und wohlgefällig gelte. Doch bemerke man, gerade diese Ansicht stammt aus einer früheren Lehrperiode, wo Luther noch das Bedürfniss hatte, seine Gegner auch mit Gründen der Vernunft zu schlagen.[104]) Kommt er später darauf zurück, dass wir ohne die Offenbarung nicht wissen, was Gott an sich sei, so vermissen wir dann den daraus zu Gunsten einer derartigen negativen Vernunfterkenntniss gezogenen Schluss.[105]) Aus diesen Grundsätzen folgt aber, dass er keine von der Theologie und Offenbarung unabhängige Metaphysik mehr anerkannte und wünschte.

Gewiss hat er sich von der schlechten Philosophie seiner Zeit zurückgestossen gefühlt; ihr aber stellte er nicht eine bessere Philosophie, sondern die Theologie und die Lehre der H. Schrift gegenüber:[106]) so dass er die Unterstützung der Religion durch die theoretische Vernunft und eine unabhängige Weltweisheit fast in dem Maasse ablehnte, als er die Hülfe der praktischen Vernunft und des Staates herbeizog. Das aber ist nicht bloss für die Stellung der Gebildeten zur lutherischen Kirche, sondern auch für das Verhältniss der letzteren zum Staate, dem sich im 18. Jahrhundert eine der Theologie ebenbürtige neue Philosophie darbot, von eingreifenden Folgen geworden; und zwar nicht nur so, dass die Kirche durch staatliche Begünstigung philosophischer Systeme und Denkungsarten beeinträchtigt wurde, sondern auch so, dass sich daraus Konflikte entwickelten, die der lutherischen

[104]) Opp. l. v. a. VI, S. 318f.

[105]) Opp. exeget. II, S. 171.

[106]) Vgl. noch besonders Luther's Responsio „ad articulos, quos Magistri nostri Lovanienses et Colonienses ex Resolutionibus etc. excerpserunt ac velut haereticos damnaverunt“: opp. l. v. a. IV. S. 185ff., namentlich S. 188, 192, 194ff.; und dazu Walch: Bd. 10, S. 558, 563f.; Bd. 11, S. 416ff.

Kirchlichkeit auf theoretischem Gebiete das Geltendmachen einer gewissen selbstständigen äusseren Stellung an die Hand gaben, an die sie auf praktischem niemals gedacht hatte. Denn allerdings hatte sie sich ursprünglich nur unter der Bedingung oder Voraussetzung unter das praktische Joch des Staates begeben, dass dieser ihre Dogmen gleichsam zur Staatslehre erhob. Auf welche Weise sich nun aber unser Reformator zu der modernen Philosophie, sowie sich dieselbe thatsächlich gestaltet hat, verhalten haben würde, können wir schwerlich aus seinen für ganz andere Verhältnisse gebildeten Anschauungen mit hinreichender Deutlichkeit entnehmen. Doch wie uns nicht entgangen ist, dass zwischen seinen Ansichten und denen der neueren deutschen Philosophie, namentlich zwischen ihm und Kant die auffallendsten Beziehungen vorhanden sind: so enthält überhaupt seine als ein Ganzes angeschaute Lehre Wahrheitskeime, welche nicht in der orthodoxen, dem Idealismus abgewandten Kirchenlehre, sondern erst in der deutschen Philosophie oder in der wissenschaftlichen Vermittelungs-Theologie eines Schleiermacher lebendig und von Einfluss auf die öffentliche Meinung geworden sind. Nennt doch Gustav Freitag unseren Reformator einen „Vorgänger Lessing's, des grossen Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen“;[107]) und hat doch selbst ein geistreicher Vertreter des strengen Lutherthums von dem Reformator gesagt: „Seine Heilslehre konnte schon gar nicht aus der Glaubenstiefe allein, sondern nur zugleich aus speculativer Tiefe hervorgehen. In allem, was er darlegte, wahrem oder irrigem, z. B. seiner Schrift über Willensfreiheit, ist philosophische Meisterschaft, und es würde nicht schwer sein, nachzuweisen, wie viele der tiefsten Gedanken Kant's und Schelling's schon von Luther dargelegt sind“.[108]) Dass aber Lessing nicht die orthodoxen Lutheraner für die wahren

[107]) Gustav Freitag: Bilder aus der deutschen Vergangenheit 5. Aufl., Bd. 2, S. 127.

[108]) Stahl: a. a. O. S. 15; vgl. oben S. 220f.

Schüler des auch von ihm glühend verehrten Reformator's ansehen wollte, werden wir begreiflich finden.[109])

Aehnlich, doch zunächst friedlicher war das Verhältniss unseres Reformators zur Kunst. Durch seine praktische Toleranz gegen die kirchlichen Ceremonien, wozu auch die künstlerische Ausstattung des Kultus gehörte, gewährte er jener eine Zuflucht in der Kirche. Damit aber nahm er nicht nur die künstlerische Tradition des Mittelalters in die neue Zeit herüber, sondern veredelte sie auch durch ihre Verknüpfung mit den ethisch gereinigten Ansichten des Protestantismus. Und indem er die Kunst im Grunde nur als menschliches Darstellungsmittel des Heiligen betrachtete, stellte er sie auch wieder auf ihren eigenen Boden und missbrauchte sie nicht zur Verkörperung des Göttlichen an sich, das sich überhaupt nicht so äusserlich abbilden lässt. Bezieht sich das auch auf die Beseitigung des abergläubischen Gebrauches der Christusbilder durch seine geistige Auffassung unseres religiösen Grundverhältnisses zum Erlöser, so hat er dann noch besonders durch die Beschränkung des Stoffes der Darstellung für die der Kirche dienenden bildenden Künste, die mit der Beseitigung der polytheistischen Heiligen- und Marien-Verehrung gegeben war, zur Unterscheidung des allgemeinen Gebietes der menschlichen Kunst und deren Verwerthung im Interesse der christlichen Frömmigkeit beigetragen. Hase, der in seiner Polemik zwar auch das positive Verhältniss des Protestantismus zur Kunst rühmt, sich aber andererseits auch anerkennend über die Pflege derselben durch die katholische Kirche äussert, stellt es als ein geschichtliches Gesetz auf: „eine religiöse Kunst entsteht nur aus der frommen Innigkeit eines mächtigen Volksglaubens, aber die Höhen der

[109]) Vgl. Martin Luther als Deutscher Klassiker, in einer Auswahl seiner kleineren Schriften, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1878, S. XXXII. Nimmt Lessing, Luther's Streit mit Lemnius besprechend, für letzteren Partei, so gesteht er dabei, dass dergleichen „kleine Mängel" ihn nur vor der Gefahr der Vergötterung des Reformators bewahren: Lessing's Briefe v. 1753, W. W. Leipzig 1869, VI. S. 197ff.).

Kunst erreicht sie erst dann, wenn die Banden des Volksglaubens beginnen sich zu lösen". [110]) Dieses Gesetz wird richtig sein, sobald es sich um Religionen handelt, die mehr oder weniger Naturreligionen sind und mythologischen Charakter tragen. Luther denkt daher auch an keine religiöse Kunst in diesem Sinne, sondern auch hier an das Zusammenwirken selbstständiger Elemente, so dass nach seiner Lehre die Frömmigkeit weder aus der Kunst entstehen, noch durch sie abgelöst werden kann, wohl aber eine treue Bundesgenossin an ihr zu besitzen vermag. Diese Genossenschaft hat er nun selbst praktisch auf dem Gebiete der Musik und namentlich der religiösen Dichtkunst in eminenter Weise geleistet. Von einer in dogmatischer Hinsicht gewiss unparteiischen Seite ist denn auch hervorgehoben worden, dass er geradezu der Retter der in Deutchland damals zerfallenden Dichtkunst geworden, und zwar nicht bloss durch Schaffung der neuen Volkssprache, sondern weil er auch gerade durch das evangelische Kirchenlied den norddeutschen Volksstämmen den poetischen Geist und Sinn geweckt habe, ohne welchen eine neue deutsche Kunst-Literatur, ja selbst die Kunst-Poesie eines Göthe nicht möglich gewesen wäre. [111]) Luther ist also in der That

[110]) Hase: Polemik, 4. Aufl. S. 506; vgl. den ganzen Abschnitt über die Kunst: S. 505 ff. Hat man zwar in der Reformationszeit einen Aufschwung auch der bildenden Kunst bei den Deutschen gesehen, dann aber in der Zeit der Orthodoxie ein Erlahmen derselben gefunden, so würde das noch nicht Luther's Stellung zur Kunst betreffen. Vgl. Alfred Woltmann: Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1871, S. 37. Und will man auch zugestehen, dass der protestantische Kultus die bildende Kunst nicht so durchgreifend unterstützt hat, als der katholische, so haben wir noch zu konstatiren, dass die kirchliche Praxis hier im allgemeinen strenger und einseitiger war als Luther's Theorie; vgl. oben S. 545. An dieser Strenge trägt der katholische Missbrauch der Kunst eine wesentliche Mitschuld, da uns derselbe hindert, unbefangen zu verfahren. Und schliesslich handelt es sich hier nicht um den Vergleich der natürlichen Kunstfertigkeit verschiedener Nationen, wie solche darin thatsächlich verschieden begabt sind.

[111]) Gervinus: Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 2. Aufl. Bd. III, S. 6 ff. Viele ähnliche Aussprüche über Luther

ein Eckstein unserer ganzen deutschen Geisteskultur. Und heute möchte man sich dessen besonders erinnern, dass doch aus seinen Gedanken sowohl das Bild des deutschen Kaisers wie das des preussischen Staates prophetisch entsprungen ist.[112]) Wenn nun auch nicht durch, doch jedenfalls nicht ohne seine Schuld haben sich aber die Wege, die sich von allen diesen neuen Lebensgrundlagen aus einerseits in die fundamentale Tiefe und zu den geheimnissvollen Quellen und andererseits in die Höhe und Breite zu einem Neubau und zur sichtbaren Darstellung des neuen Lebens führen, noch keineswegs versöhnt, um schliesslich in unseren Tagen mehr denn je zu divergiren.

siehe in: Martin Luther als Klassiker a. a. O. S. XVff. Ueber Luther's Pflege der Musik vgl. Meurer, Luther's Leben, Dresden 1846. Bd. 3, S. 55ff.; Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 3. Aufl., Leipzig 1874, S. 129ff. Luther's Anerkennung des züchtigen Tanzes siehe bei Walch: Bd. 11, S. 642f. De Wette-Seidemann: Bd. 6, S. 435f., er sieht darin auch eine Gelegenheit die Geschlechter einander nahe zu bringen, so dass sich daraus eheliche Verbindungen entwickeln. „Papa damnavit choreas, quia adversarius fuit nuptiis legitimis". Zu seiner Billigung der dramatischen Kunst vgl. Erl. Ausg. Bd. 63, S. 91ff., 98ff.; Tischreden: Abtheilung 4, S. 592f.; über die Anerkennung der Osterspiele Walch: Bd. 10, S. 1355; vgl. auch Luthardt: a. a. O. S. 133. Von der Schule verlangte er namentlich eine eingehende Beschäftigung mit den lateinischen Dichtern; vgl. Walch: Bd. 10, S. 1971ff. (Unterricht der Visitatoren); vgl. S. 558.

[112]) Vgl. oben S. 277; De Wette: Bd. 2, S. 525ff., 667f.; Baumgarten: a. a. O. S. 220.

Das sittliche Leiden und Hoffen.

Das Kreuz der Christen, die gläubige Hoffnung und die jenseitige Vollendung.

Dass in der Ethik Luther's das Leiden und das Kreuz des Christen einen hervorragenden und entscheidenden Platz einnimmt, haben wir bereits mehrfach dargethan. Wir sahen ihn mit dem Bekenntniss auftreten, dass er ein Theologe des Kreuzes sei. In seinen grundlegenden 95 Thesen hiess er uns nicht „Friede, Friede, und ist kein Friede", sondern „Kreuz, Kreuz", um des Himmelreiches willen predigen, indem er die wahre sittliche Nachfolge Jesu, die er den Christen statt kirchlicher Satisfaktionen empfahl, in dem Tragen des Kreuzes Christi zusammenfasste. Nur im Leiden dachte er mithin den Christen der sittlichen Vollkommenheit zuschreitend und auch die höchste Tugend, die Liebe, erschien bei ihm fast überall als gleichbedeutend mit Leiden. Wir sahen ferner diesen praktischen Werth des Leidens theils aus seiner Herübernahme der katholischen Lehre und Uebung der Busse, theils aus seinem Anschluss an die Passivität und den Quietismus der Mystik entspringen.[113]) Die Unklarheit dieser Mystik aber machte es möglich, dass ungeachtet der Glaubensfreiheit das sittliche und freiwillige Leiden in deterministische Vorstellungen, in den Gedanken absoluter Abhängigkeit des Menschen von Gott oder auch von der dämonischen Macht des Bösen umschlagen konnte.[114]) Bei dieser mystischen, durch eine ascetische

[113]) Vgl. Löscher: Bd. 1, S. 457; oben, S. 90ff., 97, 103, 105f., 111, 113, 144ff., 152ff., 214, 237, 247f., 250, 329, 598ff. Hering a. a. O. S. 29, 34ff.

[114]) Vgl. oben S. 153f.

Gewöhnung unterstützten Disposition wird es nun erklärlich sein, dass sich dann später wieder, ungeachtet der Ablehnung jeder positiven sittlichen Mitwirkung des Menschen zu seinem ewigen Heile, ein Hervorragen des christlichen Kreuzes und Leidens herausbildete, welches obschon in unklarer Weise, eine gewisse Bedeutung für das ethische Wachsen des inneren Lebens gewinnen konnte.[115]) Die Vorstellung einer sittlichen Busse und wahren Heiligung der Gläubigen konnte damit freilich nicht deutlich gemacht werden, so lange das ergänzende positive Princip nicht hinzugefügt wurde. Letzteres hatte er sich indessen durch seine Lehre vom Gesetze und seine Soteriologie abgeschnitten.

Es ist nichtsdestoweniger beachtenswerth, dass er das Kreuz d. h. das Leiden zu den wesentlichsten Kennzeichen der christlichen Kirche macht. In dem 12. Schwabacher Artikel tritt es neben den Glauben, die Lehre und die Sakramente als der Inbegriff der Lebens-Aeusserung oder als das praktische Zeichen der Gemeinde der Gläubigen.[116]) Nach der Schrift von den Concilien und Kirchen gehört das Kreuz als das letzte zu den sieben sakramentalen Kennzeichen oder Heiligthümern der Kirche, nach dem Wort, den Sakramenten, dem kirchlichen Amt, der Schlüssel-Gewalt und dem Gebet. Dagegen gehören die positiven guten Werke, die Erfüllung der sittlichen Berufs-Pflichten erst der zweiten Klasse äusserlicher Zeichen an, die nicht zu jenen „Hauptstücken“ gehören.[117]) Hierbei denkt nun unser Reformator jedenfalls an ein sittliches Leiden, das zur Heiligung unseres Lebens dienen soll.

[115]) Beispiele dieser praktisch-mystischen Auffassung des Leidens aus späterer Zeit z. B. bei Walch: Bd. 11, S. 534; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 14ff.; oben S. 154, 589f., 599.

[116]) Vgl. bei Heppe a. a. O. S. 16: „solliche Kirch ist nichts anders denn die Gläubigen an Christo, welche obengenannte Artikul und Stück glauben und lehren, Und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt“.

[117]) Walch: Bd. 16, S. 2804ff., 2785ff.

„Das sind nun“, sagt er, „die rechten sieben Hauptstücke des hohen Heiligthums, dadurch der Heilige Geist in uns eine tägliche Heiligung und Vivifikation übet in Christo. Und das nach der ersten Tafel Mosis; die erfüllen wir hierdurch, wie wohl nicht so reichlich, als Christus gethan hat: wir folgen aber immer nach, unter seiner Erlösung oder der Vergebung der Sünden, bis wir auch einmal ganz heilig werden und keiner Vergebung mehr bedürfen; denn dahin ist alles gerichtet“. [118]) In diesem Sinne rechnet er denn auch sonst das Tragen des Kreuzes zu dem, was er das aktive Leben nennt. So verstanden, muss das Kreuz doch als ein göttliches Zuchtmittel erscheinen, das als heilsame Pein oder ethische Strafe die uns noch anhaftende Sünde und Unvollkommenheit vernichtet. [119]) Allein so häufig wir nun auch dieser Vorstellung begegnen, so wird ihr doch wieder durch den Dualismus oder die Mystik Luther's die Spitze abgebrochen. Denn nicht der innere Mensch, nicht unser neues Ich ist bei diesen Leiden deutlich betheiligt, sondern vielmehr der Leib oder unser äusseres Dasein. [120]) Fasste er doch alles sittliche Handeln, Arbeiten und Schaffen zum Wohl des Nächsten in dieser Weise auf. Schon aus diesem Grunde vollzieht sich das Leiden mehr an der gerechtfertigten Persönlichkeit des Gläubigen, als in derselben.

Daraus aber ergiebt sich für die Schätzung des Kreuzes immer noch ein anderer Maassstab als der ethisch-pädagogische. Das Kreuz des Christen ist im Grunde ein Martyrium; wie die wahre Kirche und namentlich die Diener des Wortes stets die Feindschaft der Welt und des Teufels zu erdulden haben, so wird nicht minder jeder Christ von dem Bösen innerlich und äusserlich angefochten und versucht. Und so handelt es sich um das Feststehen und um das Beharren

[118]) A. a. O. S. 2805.

[119]) Opp. exeget, VII, 308: Activa autem vita est caritas, vel fides per caritatem efficax, patientia item in cruce“.

[120]) Vgl. z. B. Walch: Bd. 9, S. 520ff., 646ff.; Bd. 11, S. 1191ff., 1544; Bd. 12, S. 589f., 695ff., 905ff., 1007ff., 1668ff.; Bd. 13, S. 485f., 1234ff. Bd. 5, S. 133; opp. exeget. X, 137; XIV, S. 244; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 161; III, S. 317ff.; und unten.

gegen einen äusseren Feind, der auch in den inneren Anfechtungen objektivirt wird. Nicht Gott kreuzigt hiernach also die Christen im Grunde, und nicht als Vater, sondern diess geschieht von der Welt und den Teufeln. Unter diesen Gesichtspunkt stellt Luther demnach unsere ganze Beziehung zur Welt, auf welche sich doch immer unser sittliches Handeln und Leiden beziehen muss. „Nun aber in der Welt sein, heisst eigentlich mitten unter den Teufeln sein.“ [121]) Diese ganze Auffassung des Christenleidens finden wir nicht nur überall bei Luther vertreten; sie verknüpft sich auch so eng mit jener anderen, dass wir auch hier keine objektive Unterscheidung zwischen einem Besserungsleiden und diesem Martyrium des Glaubens wahrnehmen können. [122]) Damit aber fehlt schon jede Handhabe für eine Selbstbeurtheilung, die wir etwa an uns vermittelst der uns treffenden Widerwärtigkeiten ausüben wollten; noch weniger aber werden wir aus dem Leiden der Brüder zu entscheiden im Stande sein, ob hier sittliche Fehler derselben vorliegen, oder ob ihr Unglück ihnen zur Ehre gereicht.

Wenn wir diese Verschmelzung für einen Mangel halten, so meinen wir nicht, dass an die Stelle dieser Unsicherheit des Urtheils ein unfehlbares und in Bezug auf Andere liebloses Richten oder gar Verdammen gesetzt werden soll, sondern dass hier das aus der Schule des Leidens sich ergebende Fortschreiten im Erkennen und Handeln fehlt. Denn es wird sich doch praktisch immer eine gewisse Schätzung der Handlungen aufdrängen, auch ohne dass man auf die letzten persönlichen Motive zurückgeht. Und ohne das Leiden an sich oder seinem ersten Ursprunge nach zur Grundlage eines Urtheils zu machen, kann und muss doch aus der Art und Natur desselben, eine relative Sonderung der überall gemischten reinen und unreinen Bestandtheile ver-

[121]) Walch: Bd. 13, S. 676; vgl. Bd. 11, S. 1179f., 1868, 2989ff.; 3160ff.

[122]) Vgl. ausser den in den vorstehenden Anmerkungen angeführten Stellen z. B.: Walch: Bd. 11, S. 25, 614; Bd. 10, S. 274ff.; Bd. 12, S. 917ff., 1005, 1149ff., 1586ff.; Bd. 13, S. 412, 546f., 569, 1225ff., 1368ff.; Bd. 8, S. 1297ff.; De Wette: Bd. 5, S. 122, opp. exeget. I, 323f.; VII, S. 55ff., 59; XIII, 250f. Erl. Ausg. 2. Aufl., Bd. 18, S. 64ff., 83ff., 221ff. Vgl. oben S. 250.

sucht werden. Ja selbst wenn wir von der des menschlichen Egoismus wegen stets ganz besonders schwierigen Beurtheilung unseres eigenen Zustandes oder anderer Personen absehen, so handelt es sich doch auch um die Gefahr, dass sich die im Kampf mit der Welt leidende Kirche da mit dem Bewusstsein des Martyriums zu trösten sucht, wo sie durch eine geschichtlich-pädagogische Betrachtung ihrer Entwickelung einen segensreicheren Gewinn haben könnte.

Luther freilich hat keineswegs die Absicht, irgend ein ehrgeiziges oder egoistisches Martyrium durch seine Lehre zu befördern, sondern weiss dieses sogar ausdrücklich zu rügen.[123]) Auch steht jene Lehre vom Kreuze im engsten Zusammenhange mit seiner Heislehre, die ja den stärksten Wall gegen einen derartigen positiven Missbrauch bildet. Denn auch das mit dem äusseren Feinde ringende aktive Kreuz ist ja nur der freie, unverdienstliche, an keinem empirischen Gesetze messbare Ausdruck des rechtfertigenden Glaubens. So sagt er uns z. B. von dem höchsten Martyrium, dem Todesleiden: „Du aber lerne und sprich: Was Tod! was Geduld! Mein Sterben ist nichts; ich will es auch nicht haben noch hören zu meinem Trost. Christi Leiden und Tod ist mein Trost, darauf verlasse ich mich, dass mir dadurch meine Sünden vergeben werden: aber meinen Tod will ich meinem Gott zu Lob, Ehren, frei, umsonst, und meinem Nächsten zu Nutz nnd Dienst leiden und mich nichts überall darauf verlassen“.[124]) Hiermit aber kommen wir immer noch nicht über eine gänzliche ἐποχή in unserem empirisch-sittlichen Urtheil hinaus; es wird vielmehr das Züchtigungs- und Besserungsleiden in praktischer Hinsicht stets zum reinen, fundamentalen Bussleiden, so dass auch in dieser Hinsicht das Kreuz nur aus dem absoluten Gesichtspunkte betrachtet werden kann.[125]) Und so stehen

[123]) Vgl. Walch: Bd. 10, S. 1072ff.

[124]) Walch: Bd. 9, S. 704; Bd. 11, S. 722f.; vgl. noch S. 3163; Bd. 13, S. 1014ff.; Bd. 12, S. 589, 1729ff.; Bd. 7, S. 1199ff.; Comm. in ep. ad Gal. I, S. 196.

[125]) Vgl. oben S. 338ff.

sich in der Schätzung desselben nur die beiden absoluten Grundstimmungen gegenüber: nach welchen wir einerseits vor Gott ohne Einschränkung nichts sind und in derselben Weise auch das Kreuz, das uns die Welt auflegt, in religiöser Hinsicht auf uns beziehen; andererseits aber durch den Glauben die absolute, innere Erhabenheit über die Welt in Gott besitzen, nach welcher uns die Welt entweder nur äusserlich und scheinbar oder allein um der Wahrheit willen befehdet. Luther's Lehre vom Kreuz setzt also den bekannten Spruch E. M. Arndts: „Vor den Menschen ein Adler, vor Gott ein Wurm" nur für einen falschen oder halbwahren, indem sie dessen direkte Umkehrung geltend macht.[126]) Erinnern wir uns dazu der idealistischen Freiheitslehre unseres Theologen, so kann man auch jenen Satz E. M. Arndts bei ihm finden, so dass also Gott und Welt, Inneres und Aeusseres in doppelter Weise in kontradiktorischem Gegensatze zu einander ständen. Doch ist bei ihm der Dualismus der Arndt'schen Antithese mystisch verkürzt. Nach keiner anderen Regel bestimmt sich das Verhältniss des Christen zu demjenigen Theile seines eigenen empirischen Wesens, welcher der Welt angehört und mit dieser objektivirt wird, d. h. zu seinem leiblichen Dasein. Luther's Anerkennung der Askese, welche die göttlichen Züch-

[126]) Vgl. in dieser Hinsicht: opp. exeget. XVI, S. 345: „Hoc totum dicitur, quia evangelium humiliat nos ac in nihilum redigit, tam coram Deo quam hominibus, ut utrobique peccatores et damnati inveniamur, sed sic ut agnitione ejusmodi nostri mali gratiam sitiamus (mereamur) justitiae, in qua portemus coram hominibus propter evangelium crucem. Coram enim peccatores invenimur propter nos ipsos et propter mundum, cum quo sensimus, ambulavimus, sed coram mundo invenimur peccatores propter Deum et evangelium ejus, cum quo coepimus sentire et ambulare. Et sic coram Deo humilitas nostra nos exaltavit, at ea exaltatio nos coram hominibus humiliat, coram quibus cum prius exaltaremur, coram Deo humiliabamur. Beatus ergo humilis iste, beata humilitas ejus, quia, cum sit propter Deum illata, pretiosa est in conspectu Dei. Vides ergo evangelii virtutes, quod nos justificat coram Deo, et crucifigit coram mundo. Ideo est verbum salutis et verbum crucis, verbum sapientiae et verbum stultitiae".

tigungen durch die persönliche Beherrschung des eigenen Leibes in negativer Weise ergänzt, ferner der so häufig ausgesprochene Gedanke, dass der sinnliche Tod oder Krankheiten doch das beste Heilmittel gegen die Sünde seien, machen eine solche Stellung zur Leiblichkeit unzweifelhaft.[127]) Wir haben daran zu erinnern, dass sogar der sittliche Werth der Taufe sich auf Grund dieser Voraussetzungen negativ bestimmt. Denn so sehr beschränkt sich selbst der Begriff der Wiedergeburt, dass der physische Tod gleichsam als deren Gipfel und Vollendung erscheint; und hiernach gestaltet sich auch der Grundbegriff der Verpflichtungen, die wir im Taufgelübde übernehmen,[128]) Werden nun auch diese Gedanken durch die Rücksichtnahme auf die Pflichten der Liebe nothwendig in den Hintergrund gedrängt, so treten sie doch selbst in späterer Zeit, sobald es sich um unser eigenes Heil handelt, immer wieder hervor. „Wenn wir, glauben“, wird uns gesagt, „so haben wir einen gnädigen Gott und dürfen nun nichts mehr und wäre wohl gut, wenn wir bald stürben“. Ja diese Sehnsucht erfüllt sich auch nach der Ansicht unseres Theologen an den Gläubigen und wahrhaft Frommen; findet er doch, „dass es wahr ist“: „Je frömmer die Leute, je eher gestorben.[129])

Nichts also lenkt nach diesen Schilderungen den Blick des Christen so sehr in die Zukunft und auf einen höheren Zustand der Dinge als das Kreuz, welches ihn an einen in diesem Leben unüberwindlichen und niemals zu versöhnenden Feind fesselt. So werden wir den Werth verstehen, den Luther noch in beson-

[127]) Vgl. oben S. 111, 180, 267, 329, 348; Luther's erste u. älteste Vorlesungen über d. Pss. Bd. 2, S. 120f., 147.

[128]) Opp. l. v. a. III, S. 395f.: „Quo igitur citius homo a baptismo moritur eo citius baptismus perficitur et absolvitur. Neque enim cessant peccata quam diu hic vivimus, nam cum toti ex et in peccato simus nati, natura nostra peccatum est.“ „Vides igitur christianam vitam nihil esse aliud, quam initia quaedam a baptismo feliciter et sancte moriendi, donec hoc corpus intereat“. Daran wird dann sogleich die Auferstehungs-Idee geknüpft.

[129]) Walch: Bd. 11, S. 2396f.; Bd. 8, S. 1226f.; Bd. 9, S. 638f.; Bd. 6, S. 1400.

derer Weise der Idee der christlichen Hoffnung zuweist. Dass Glaube, Hoffnung und Liebe unserem Reformator von Hause aus eng verschwisterte Begriffe waren, und dass er namentlich die Hoffnung dem Glauben, der ja, wie wir in der verschiedenartigsten Hinsicht hörten, seiner Natur nach auf etwas unsichtbares geht, für nahe befreundet hielt, kann uns nicht zweifelhaft sein. Man wird sogar zugestehen müssen, dass sich ihm diese beiden Begriffe niemals so genau von einander trennten, wie es mit dem Glauben und der Liebe der Fall war, wenn er auch nur in früherer Zeit in der Hoffnung einen dem Glauben ganz ebenbürtigen Ausdruck unseres Grundverhältnisses zu Gott gefunden hat.[130]) Ergriff doch selbst der rechtfertigende Glaube das göttliche Wort als Verheissung eines noch von der Zukunft zu erwartenden vollkommneren Lebens. Aber freilich sollte er diese Zukunft gänzlich der göttlichen Führung anheimstellen und sich zunächst und wesentlich an das bereits der Gegenwart angehörende Wort der Zusage halten. Dagegen liess sich jedoch der lebendige, kämpfende und thätige Glaube, namentlich nach Luther's früheren Schilderungen desselben, von einer lebendigen

[130]) Vgl. über Luther's Auffassung dieses Zusammenhanges aus früherer Zeit noch: Löscher: a. a. O. Bd. 1, S. 288f., 620, 670.; ferner Luther's erste Vorlesgg. üb. d. Pss. Bd. 1, S. 429; die eben so frühe Auslegung der Psalmen: Walch: Bd. 9, S. 1702, 1708f.; opp. exeget. XIV S. 229ff. 138. 259f.; gelegentlich erscheint die Hoffnung hier sogar als Centraltugend: S. 325. Auch sagt er: „At fidei, spei, caritatis opus videtur idem esse“: 260. Aus späterer Zeit vgl. Walch: Bd. 9, S. 663f.; Bd. 11, S. 2589ff.; Bd. 13. S. 418ff., 1110ff., 1716f.; Vermischte Predd. Bd. 2, S. 430ff.; Erl. Ausg. Bd. 52, S. 13: „Weil wir aber auf Erden sind, müssen wir in der Hoffnung leben. Denn ob wir wohl gewiss sind, dass wir durch den Glauben alle Güter Gottes haben, (denn der Glaube bringet uns die Neugeburt, die Kindschaft und das Erbe gewisslich mit sich), so besitzen wir sie doch noch nicht empfindlich, sondern erwarten ihr durch Hoffnung, die St. Peter nach ebräischer Weise eine Hoffnung des Lebens nennt. Wir nach unserer Sprach-Art sprechen: eine lebendige Hoffnung, das ist, in der wir gewisslich hoffen und sicher sein mögen des ewigen Lebens“ (Auslegung des 1. Briefes Petri in einer bei Walch fehlenden Ausgabe).

Hoffnung kaum unterscheiden.[131]) Andererseits freilich begründete sich eine deutliche Trennung beider Begriffe dadurch, dass die Hoffnung eine nähere Beziehung zur praktischen Anwendung des religiösen Princips erhielt, während der Glaube eine strenger theoretische Tugend blieb. Daher das Verhältniss von Glaube und Hoffnung durch das von Verstand und Willen, von Klugheit und Tapferkeit oder von Dialektik und Rhetorik erläutert wurde.[132]) Es entpricht dieser Begriffsbestimmung, dass Luther anfänglich die Hoffnung zur religiösen Grundlage der wahraft guten und verdienstlichen Werke zu machen suchte, und dass unserem Reformator im ersten Stadium seiner Rechtfertigungslehre die Hoffnung eines neuen Lebens die ethische Ergänzung der rein religiösen Idee der Sündenvergebung darbot.[133]) Bezeichnend bleibt es nun aber, dass er dabei die Praxis in derjenigen Bedeutung fasst, wie sie ihm von Hause aus einen religiösen Werth hatte und das Verhältniss des Menschen zu Gott auch ethisch auszudrücken im Stande schien, nämlich als Leiden. Die christliche Hoffnung hängt ihm zufolge also mit dem christlichen Kreuze eng zusammen. Das letztere ist ihr Lebenselement, in demselben wächst und erstarkt sie. Damit aber ist sie der lebendige Glaube als leidender; und dergestalt erhält und vollendet sie sittlich das nur als Theorie gedachte Glauben.[134]) So wird es erklärlich, dass Luther in der Hoff-

[131]) Vgl. oben S. 366ff., 374ff.

[132]) Comm. in ep. ad Gal. II, S. 316: „Est igitur ea distinctio fidei et spei in theologia, quae est intellectus et voluntatis in philosophia, prudentiae et fortitudinis in politia, dialectices et rhetorices in sermone"; vgl. S. 314f. Vgl. Tischreden: Bd. 1, Abth. 2, S. 176ff.

[133]) Vgl. oben S. 105f., und die Nachweise oben Anm. 130.

[134]) Vgl. opp. exeget. XIV, S. 239, 242, 243f. und daraus: „Activa sane vita ... non producit nec operatur spem, sed praesumtionem, non secus ac sientia inflet. Ideo addenda est vita passiva, quae mortificet et destruat totam vitam activam, ut nihil remaneat meritorum, in quo superbus glorietur. Quo facto, si homo perseveret, sit in eo spes, id est, discit nihil esse in quo gaudendum, sperandum, gloriandum

nung sogar eine nothwendigere religiöse Ergänzung des rechtfertigenden Glaubens erblicken konnte, als in der Liebe; eine Ergänzung, die zwar seinem Begriffe dieses Glaubens durchaus entspricht, von der lutherischen Orthodoxie aber noch keineswegs gebührend berücksichtigt ist. So erwähnt selbst Luthardt in seiner Darstellung der Ethik Luther's die Hoffnung nur in einer Anmerkung. [135])

Und doch hat ihr Luther in seiner Erklärung des Galaterbriefes eine eingehende Ausführung gewidmet. [136]) Auch hier ist es das Verlangen nach einer sittlich-realen Gerechtigkeit, welches seine Blicke auf dieselbe hinwendet. Er beklagt es schmerzlich, dass ungeachtet des Glaubens Fleisch und Blut noch fort und fort in unserem Wesen mit dem Geiste ringen, so dass unsere wahre Gerechtigkeit noch immer verborgen sei, und wir daher nur die Erstlinge des Geistes besitzen. Aus diesem Grunde ruhe, meint er, unsere Gerechtigkeit eben in der Hoffnung. Nun behauptet er aber auch, dass uns ohne die Hoffnung sogar die Glaubens-Rechtfertigung nicht befriedigen könne, dass erst jene die Transcendenz der letzteren mit der realen Wahrheit verknüpfe. [137]) Versucht er dann den Unterschied beider näher zu erläutern, so sieht man, wie ihn gerade ihre Verwandtschaft daran hindert, auf Grund der H. Schrift zu einem klaren Auseinanderhalten beider Funktionen zu gelangen; obschon er sich von der bereits angegebenen Unterscheidung eines mehr theoretischen und mehr praktischen Ver-

sit, praeter Deum. Tribulatio enim, dum a nobis omnia tollit, solum utique Deum relinquit, neque enim Deum potest tollere, imo Deum adducit." Die Hoffnung auf Gott wird so auch mit der religiös-mystischen Selbstvernichtung verbunden (S. 243 f.). Vgl. auch Walch: Bd. 12, S. 71.

[135]) Luthardt: a. a. O. S. 54.

[136]) Comm. in ep. ad Gal. II, S. 311 ff.

[137]) A. a. O. 312 f.: „Nos spiritu ex fide exspectamus spe et desiderio justitiam, hoc est sumus justi, et tamen justitia nostra nondum revelata est, sed pendet adhuc in spe", Rom. 8. v. 24: „Spe salvi facti sumus".... „Sic justitia nostra nondum est in re, sed adhuc in spe".... „Sed tu

haltens leiten lässt.[138]) Immerhin ist es merkwürdig, wie er sogar zugesteht: der Glaube ohne die Hoffnung sei nichts, da Theorie und Praxis auch sonst nicht getrennt werden könnten; der Glaube ohne die Hoffnung sei ein Anfang ohne Durchführung. Auch hier sind es ihm die Kämpfe und zwar die inneren, in denen sich die Hoffnung bewährt; und von diesem Gesichtspunkte aus wird letztere nun als die Ausdauer und Beharrlichkeit des Glaubens und als das wichtigste Bindeglied zwischen der in diesem Leben nur als Ideal vorhandenen oder geglaubten und zugesprochenen Vollkommenheit einerseits und dem endlichen und wirklichen Eintritt derselben andererseits vorgestellt.[139]) In dieser lebendigen Hoffnung haben wir eine Stütze für den so oft bei Luther vermissten Begriff der Heiligung und für den Nutzen und Werth des Kreuzes nach dieser Seite hin. Daher nennt er sie auch eine Kunst, die nicht ohne grosse und häufige Versuchungen gelernt werden könne. Offenbar war sie zu diesem Dienste durch den ihr zuertheilten passiven und

frater vis habere justitiam sensitivam, hoc est, cupis ita sentire justitiam, ut peccatum sentis, hoc non fiet. Sed tua justitia decet transcendere sensum peccati, et sperare te coram Deo justum esse, hoc est, tua justitia non est visibilis, non est sensibilis, sed speratur suo tempore revelanda".

[138]) A. a. O. S. 313 ff. und daraus: „Nobis, qui tamen diligentissime versamur in sacris literis et longe majori spiritu et intelligentia eas tractamus" (quam sophistae), „difficile est, aliquod discrimen invenire. Tantam enim cognationem inter se habent fides et spes, ut haec ab illa divelli non possit. Et tamen aliquod discrimen inter ipsas est, quod ab officiis contrariis et finibus ipsarum sumendum est".

[139]) Vgl. a. a. O. S. 311 ff.; und daraus: „Sicut igitur in politia prudentia sine fortitudine vana est, ita fides sine spe nihil est, quia spes fert et perdurat in malis ac vincit ea" (S. 315). . . „Sic spes mea in affectu sperante in mediis pavoribus et sensu peccati provocatur et erigitur fide, ut speret me esse justum. Deinde spes pro re sperata, hoc. quod nondum vidit, sperat perficiendum esse et revelandum suo tempore". (S. 313). „Fide ergo incepimus, spe perduramus, revelatione totum habebimus" (S. 317); „per spem patienter exspecta justitiam, quam nunc fide habes, sed tantum inceptam et imperfectam, donec ea suo tempore reveletur perfecta et aeterna (S. 329).

in sofern immer noch relativ theoretischen Charakter befähigt; wonach sie auch eine innere Verwandtschaft mit dem unsere religiöse Abhängigkeit ausdrückenden Glauben und einen Gegensatz gegen die allgemein-menschliche Sittlichkeit beibehält. Ihr Unterschied von letzterer wird recht einleuchtend, wenn man mit dem Obigen die Darstellung der Liebe vergleicht, die von unserem Kommentar unmittelbar nach dem Preise der Hoffnung gegeben ist.[140]) Diese Auffassung der Hoffnung erinnert auch an die Begriffsbestimmung Schleiermacher's, der einerseits die christliche Hoffnung mit der griechischen Tapferkeit und Beharrlichkeit (der ἀνδρία) zusammenstellt, sie dann aber „als das im Auge behalten des Erfolges und der Vollendung" erklärt, wonach sie sich gleichsam als das theoretische Moment an der antiken Tapferkeit darstellt.[141])

Nach Luther ist also die Hoffnung ein wesentliches Komplement des rechtfertigenden Glaubens, der uns des tiefen Zwiespaltes, der unser reales, irdisches Dasein bedrückt, für sich allein noch nicht entheben kann. Und wollte man nun etwa den Werth jener Ausführungen in der Erklärung des Galaterbriefes darum bestreiten, weil wir ihnen aus Luther's späteren Schriften keine vollkommen gleiche an die Seite zu stellen vermögen, so würden sie uns wenigstens darauf hinweisen, dass wir den Glauben in seinem Sinne als mit der Hoffnung durchweg verwandt zu denken haben, und dass es nicht genügt, dessen abstrakte Idee nur durch

[140]) Vgl.: „sicut fortitudo sine prudentia temeritas est, ita spes sine fide praesumtio in spiritu et tentatio Dei est. Caret enim notitia veritatis vel Christi, quam fides docet, ideo caeca et temeraria fortitudo est"..... „nisi facula fidei luceret voluntati, non posset ei persuaderi spes". (S. 315 f.) So nennt L. auch die Hoffnung eine „fortitudo theologica" (S. 317 f.); vgl. über die Liebe: S. 321 ff. und oben S. 583 ff. Da haben wir aber nicht Wechselwirkung von Glaube und Liebe, wie solche zwischen ihm und der Hoffnung postulirt ist, sondern deutliche Abhängigkeit der Liebe vom Glauben.

[141]) Vgl. Schleiermacher: Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, Akadem. Abhandlung, W. W. III, Bd. 2. S. 350 ff., 370.

eine im Irdischen thätige und leidende Liebe oder durch eine mystische Immanenz des idealen Erlösers in unserer Seele zu ergänzen.

Daher führt uns nun Luther's Glaubens-Begriff auch zu dem Bewusstsein, dass wir hier auf Erden Gäste und Fremdlinge sind, dass sich jedoch dieses Gefühl nicht allein auf ein uns fehlendes äusseres Unterkommen bezieht, sondern recht eigentlich auf die Bedürfnisse unserer sittlichen Natur. So kann er auch in späterer Zeit mit jener Vorstellung unserer Fremdheit in diesem Leben die Idee der Verborgenheit unseres wahren höheren Lebens nicht stark genug aussprechen. [142]) Nicht das physische Leiden ist also das grösste Hinderniss für unsere irdische Seligkeit; dieses bilden vielmehr die mit ihm verknüpften Kämpfe um Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die uns aus dem ganzen diesseitigen Weltzustand, aus Fleisch und Blut oder überhaupt aus der Leiblichkeit entspringen.

Mit der Erwähnung dieser Gedanken treten wir nun schliesslich in den Kreis der eschatologischen Vorstellungen unseres Theologen ein, die sich zwar an die biblischen Gedanken, namentlich an die Paulinischen, anschliessen, doch aber eine gewisse Eigenthümlichkeit aufweisen, deren Beurtheilung wir nicht übergehen dürfen. Aus dem Zusammenhange unserer Darstellung ergiebt sich zunächst, in welcher Weise für Luther Glaube und Hoffnung zur Auferstehung Christi Stellung zu nehmen haben. Unumwunden sprechen es ferner die Schmalkalder Artikel aus, dass der rechtfertigende und fundamentale Glaube sich nicht allein auf den um unserer Sünde willen gestorbenen, sondern auch auf den um unserer Gerechtigkeit willen auferstandenen Christus beziehe. [143]) Wir erwähnten schon früher, dass unser Theologe die rechte Lehre von der Auferstehung Christi in die regula oder analogia fidei aufnahm. [144]) Wir fassen jetzt die Ausführung dieses Gedankens

[142]) Vgl. Walch: Bd. 12, S. 2058 ff.

[143]) Vgl. Walch: a. a. O. und die Schmalk. Art. bei Müller: S. 300.

[144]) Vgl. oben S. 553.

aus der aus dem Jahre 1534 stammenden Auslegung des 15. Cap. des ersten Briefes an die Korinther noch etwas näher in Auge“.[145]) Auch sie sagt vom Glauben, der unmittelbar am Worte Gottes haftet, dass er nicht allein gegen und über alle menschliche Weisheit und Vernunft gehe, sondern auch gegen unser Fühlen und Verstehen und „wider die Erfahrung dazu“.[146]) Das aber wird auf den ganzen Inhalt der Heilslehre, auch auf die Kraft und den Werth der Sakramente, ebenso bezogen, wie auf unseren eigenen sündlichen Zustand, mit dem hier Gottes Zorn, Teufel, Tod und Hölle zusammenhängen. Und nicht nur ideell und ganz vorübergehend, sondern nach Maassgabe unserer ganzen zeitlichen und wirklichen Entwickelung wird der die Erlösung mystisch und ästhetisch fühlende und geniessende Glaube[147]) demgemäss in Frage gestellt. „Darum“, heisst es, „müssen hier die zwei bleiben, dass wir Herren sind des Teufels und Todes und doch zugleich unter seinen Füssen liegen. Eines muss geglaubt, das andere gefühlt sein. Denn die Welt, und was zu ihrem Wesen gehört, muss den Teufel zum Herrn haben, der sich mit aller Gewalt an uns hänget, und ist uns weit überlegen; denn wir sind seine Gäste, als in einer fremden Herberge.“ Diese teuflische Welt wohnt jedoch auch nach dieser Schilderung in unserem Fleisch und Blut; und wie es mit Tod und Teufel bestellt ist, so auch mit Sünde und Gewissen. Das Fühlen soll dann freilich auch schon in diesem Leben folgen, aber es gilt doch immer als unzulänglich und unvollkommen.[148]) Wie also hier unser in die teuflische Welt verflochtenes, sinnliches und körperliches Dasein dem Glauben stets

[145]) Walch: Bd. 8, S. 1144ff., oder Erl. Ausg. Bd. 51, S. 70ff. Ueber den Werth, den der Reformator dieser Schrift beimaass, vgl. Tischreden: Bd. 2, Abtheil. 4., S. 285f.

[146]) A. a. O. S. 1166ff.; vgl. Bd. 11, S. 460f. wo es heisst: „Natur will fühlen und gewiss sein, ehe sie gläubet: Gnade will glauben, ehe sie fühlet“.

[147]) Vgl. oben S. 365, 369, 383f.

[148]) Walch: Bd. 8, a. a. O.

den realen Boden unter den Füssen fortzieht, so bedarf es der Nachfolge Christi durch Tod und Auferstehung, damit auch der Leib der im Glauben erlösten Seele adäquat werde. Dann bilden aber gerade Tod und Teufel die Mittel, dieses Ziel zu erreichen; und in dieser Hinsicht hat das sinnlich vernichtende Leiden vorzüglich den Werth, die wahre sittliche Neuschöpfung zu ermöglichen und unserer Hoffnung den endlichen Erfolg zu verbürgen.[149])

Besonders merkwürdig ist es jedoch, dass unsere Schrift in dieser Anschauung von der Auferstehung nicht allein einen wichtigen Lehrsatz sieht, der sich dem vom Tode und Kreuze Christi anschliesst, sondern einen Bestandtheil des Fundamental-Artikels des christlichen Glaubens erblickt. „Denn wo dieser Artikel hinweg ist“, sagt sie uns, „da sind auch alle anderen hinweg und der Hauptartikel und der ganze Christus verloren oder ja vergeblich gepredigt. Denn das ist ja ein Ende davon, darum wir an Christum glauben, getauft werden, Predigt und Sacrament treiben, dass wir eines anderen Lebens hoffen, zu Christo zu kommen und ewiglich mit ihm zu regieren, erlöset von Sünden, Teufel, Tod und allem Uebel. Wer darnach nicht denket oder noch dazu solches leugnet und spottet, der wird freilich von Christo und allem, was er gethan, gegeben und gestiftet hat, nicht viel halten“.[150])

Dabei handelt es sich jedoch nicht allein um die historische Thatsache der Auferstehung Jesu. Luther's Glaube ist auch in dieser Hinsicht kein bloss historischer; er giebt zu, man könne jene Thatsache anerkennen und doch bestreiten, dass von ihr ein Schluss auf unsere eigene Vollendung und Auferstehung gemacht werden müsse. So legt er in Uebereinstimmung mit

[149]) Vgl.: „Darum kann der Tod ihn“ (den Christen) „nicht mehr halten, noch an ihm schaffen, ohne dass noch das übrige Stück, die alte Haut, Fleisch und Blut verwesen muss, dass es auch neu werde und der Seele folgen könne; sonst sind wir schon gar hindurch in's Leben kommen, weil Christus und meine Seele nicht mehr im Tode ist“ (a. a. O. S. 1267); vgl. S. 1232, 1234f., 1270.

[150]) A. a. O. S. 1151f.; vgl. S. 1174, 1207 und weiterhin.

seiner sonstigen dogmatischen Verwerthung der Heilsthatsachen darauf Gewicht, das die Christen auch dieses Artikels „Kraft wissen und verstehen, warum er (Christus) auferstanden sei.“ [151]) In dieser Beziehung handelt es sich denn auch hier nicht allein um einen äusseren Auktoritätsglauben, sondern um ein unmittelbares und zugleich in subjektiver Beziehung apriorisches Gottesbewusstsein. Diess aber drückt unser Reformator in der Weise aus, dass er den Apostel sagen lässt: „Wer diesen Artikel will leugnen, der muss viel mehr leugnen, als nämlich: zum ersten, dass ihr recht glaubet; zum andern, dass das Wort, so ihr gläubet recht gewesen sei; zum dritten, dass wir Apostel predigen, und Gottes Apostel sein; zum vierten, dass Gott wahrhaftig sei; und Summa, dass Gott Gott sei. Denn diess muss alles auf einander folgen: Wo mein Glaube unrecht ist; so muss auch das Wort unrecht sein: Ist das Wort unrecht, so ist auch der Prediger unrecht; darum muss auch Gott, der die Prediger sendet, ein falcher Gott sein: Ist er aber falsch; so ist er nicht Gott. Will nun Jemand das sagen, dass Gott nicht Gott sei, der fahre immer hin.“ In Folge dieser Voraussetzung erklärt sich denn auch Luther offen dahin, dass wir in diesem Glauben an Christi und unsere Auferstehung eine petitio principii besitzen. [152])

[151]) A. a. O. S. 1208f.

[152]) A. a. O. S. 1209f.; vgl. daraus: „Contra negantem prima principia non est disputandum. Wer leugnen darf, was die Natur jedermann lehret und aller Menschen Vernunft und Verstand muss zulassen, mit dem soll man nicht disputiren, sondern zu einem Arzt weisen, der ihm das Gehirn fege: denn solches ist ebenso viel, als wenn jemand wollte sagen, dass weiss nicht weiss, sondern schwarz und zwei nicht zwei, sondern eins wäre.“ „Darfst du sagen, dass Gott nicht Gott sei und die Apostel und Christenheit nicht recht lehre noch gläube, so hast du gut thun und nicht besser; dann stosse nur vollends dem Fass den Boden aus und sage, dass keine Auferstehung, kein Himmel noch Hölle, kein Teufel noch Tod, noch Sünde sei.“ „Also bindet sichs Alles in einander, der Apostel und Christi Wort, der Christenheit Glaube und Bekenntniss, und Gottes Wahrheit und Majestät, dass man keines ohne das andre Lügen strafen kann. Und weil

Ist nun der Auferstehungs-Glaube in eine solche Abhängigkeit vom Heilsglauben gesetzt, so bemerken wir aber auch hier den religiös-ethischen oder soteriologischen Werth desselben. Freilich trennt Luther dabei nicht die Erlösung von dem Uebel und die von der Sünde. Seine Verknüpfung der Sünde mit dem diesseitigen und leiblichen Leben machte eine solche Beziehung nothwendig. Allein wie das Princip der Hoffnung die Ergänzung des rechtfertigenden Glaubens sein sollte, so steht auch bei diesem eschatologischen Ausblick die Erlösung von der Sünde voran, und der Kampf des Glaubens mit der letzteren giebt Luther den Maassstab des Streites mit dem Tode und dem Teufel; wie ihm denn Leben und Gerechtigkeit eng zusammengehörende Begriffe sind. Ja ohne den Glauben an ein anderes Leben kann er sich überhaupt keine menschliche Sittlichkeit vorstellen. „Darum, wo wir kein ander Leben wüssten, so wollten wir auch wohl stille schweigen und die Leute lassen leben wie die Kühe und Säue, welche auch selbst wohl wissen, was für sie gut ist“.[153]) In keinem anderen Geiste erklärt er endlich das Wort des Apostels, dass der Tod der letzte Feind sei, welcher aufgehoben werden müsse, und dass zuletzt Gott sein werde Alles in Allen. Denn wenn er dabei auch an ein physisch vollendetes Dasein denkt, das ihm zufolge aber über alle sinnlichen und irdischen Begriffe erhaben ist, so hebt er doch auch hier nicht minder alle geistlichen Güter hervor als „ewige Gerechtigkeit, Trost und Freude des Gewissens“.[154])

Die Bedeutung dieser Ausführungen wird auch nicht dadurch abgeschwächt, dass er sich hier im allgemeinen dem Thema des Apostels anschliesst, dessen Aussprüche er erklärt; denn sie

das gewiss stehet und wahr bleibt, so muss das auch gewiss sein, dass die Todten auferstehen werden, weil es in Gottes Wort und der Christen Glauben gefasset ist.“ Auch diesen Auferstehungs-Glauben hält aber Luther für einen so alten und allgemeinen, dass er ihn bei allen Frommen von Adam an vertreten sieht: a. a. O. S. 1210ff.

[153]) A. a. O. S. 1153, 1166ff., 1171, 1218, 1220, 1248; vgl. Bd. 3, S. 2508ff.

[154]) A. a. O. S. 1270ff., 1281.

entsprechen überhaupt seinem Standpunkte; ordnet er sich doch in anderen Fragen, z. B. in der Erklärung der Liebe, der apostolischen Lehre keineswegs schlechthin unter.

Diese ethische Haltung seiner eschatologischen Ideen steht jedoch durchaus nicht vereinzelt da; sie entspricht der ganzen Anlage seiner reformatorischen Lehre. Erinnern wir uns, dass sein erster offener Angriff gegen Rom nicht das Dogma vom Fegefeuer betraf, sondern dessen unethische und lieblose Anwendung, und dass er sogleich den Grundsatz aufstellte, dass der jenseitige Lebenszustand, wie er auch an sich vorgestellt werden möge, nach demselben sittlichen Maassstab zu beurtheilen sei, als der diesseitige. So waren ihm Himmel und Hölle vor allem sittliche Gegensätze, die sich in unserem geistigen Bewusstsein offenbaren.[155]) Im Himmel sein, hiess ihm Friede und Freude haben, während die Hölle in der Furcht und Verzweiflung der Seele liege. Das hat er dann in seinen Erklärungen der 95 Thesen weiter ausgeführt; nur dass er dabei noch stärker sein dogmatisches Nichtwissen über den Zustand der Seelen nach dem Tode ausspricht.[156]) Seitdem er sich vornehmlich auf die H. Schrift stützte, liess er die Annahme des Fegefeuers als eine unbeweisbare Hypothese ganz fallen. Kaum noch erwähnt er es in der Erklärung des 17. Psalmes als einer Ansicht seiner Gegner, indem er vielmehr auf die sittliche und innerliche Erfahrung und die H. Schrift verweist, um die Natur höllischer Strafen und Leiden zu verstehen.[157]) In einem merk-

[155]) Vgl. oben S. 90f.; auch Luther's erste Vorlesgg. üb. d. Pss. Bd. 1, S. 64.

[156]) Vgl. Löscher: a. a. O. Bd. 2, S. 213ff. oder opp. l. v. a. II., S. 175ff.; und daraus: „Si autem quaeras; A quibus ergo poenis redimuntur animae, vel quas patiuntur in purgatorio, si canonicae nihil respondens patiuntur? Dico: Si id ego scirem, quid disputarem et quaererem? Ego non sum tam expertus et sciens, quid Deus faciat cum animabus separatis, ut illi copiosissimi animarum redemptores, qui omnia adeo secure pronunciant, ac si fuerit impossibile eos esse homines . . . Idcirco et hic ingredior multo maxime dubiam et disputabilem materiam“ (S. 175).

[157]) Opp. exeget. XVI, S. 59; Köstlin: Luther's Theologie: Bd. 2, S. 27 scheint noch etwas mehr in diese Stelle hineinzulegen. Hier kommt

würdigen Brief an Amsdorf vom Jahre 1522, in dem Luther zunächst vom Schlafe der abgeschiedenen Seelen spricht, der sich ihm als eine annehmlichere Hypothese von dem allgemeinen Zustande der letzteren darbietet, nimmt er das Fegefeuer noch in der Art als möglich an, dass es einen Zustand bedeute, der gegen das Sein der Seele im Körper oder ausserhalb des Körpers gleichgültig sei, denkt es also nicht minder als eine bestimmte geistige Verfassung, indem er dabei schon jeden bestimmten Ort des Fegefeuers bestreitet.[158]) Diesen Gedanken vom Seelenschlaf hat er aber in der Folge nicht fallen lassen, sondern als eine dem Fegefeuer entgegengesetzte richtigere Vorstellung des Zustandes zwischen dem Tode und dem Endgericht oder der allgemeinen Auferstehung auf Grund der H. Schrift weiter gebildet.

Es handelt sich ihm hier freilich vor allem um die gestorbenen Gläubigen. Ihrer warte, meint er, eine selige Ruhe; so gelangen sie in den Schooss Christi. Selbstverständlich ist ihm auch dieses ein bildlicher Ausdruck, der ihm nur das friedliche Fortleben bis zur Auferstehung bedeutet. Was aber jenes Leben und jene Ruhe sei, das habe uns Gott verborgen. Aus dem Vergleich mit dem irdischen Schlafe entnimmt er indessen soviel, dass der Schlaf der gestorbenen Seele jedenfalls tiefer sei, als der erstere; wie jedoch auch hier die schlafende Seele ein Traumleben führt, so verkehre sie dort inner-

namentlich eine Predigt der Kirchenpostille in Betracht bei Walch: Bd. 11, S. 436ff.; ferner die Schrift: „vom Missbrauch der Messe an die Augustiner zu Wittenberg“ bei Walch: Bd. 19, S. 1305ff.; vgl. daraus S. 1385ff., und der Protest in den Schmalk. Artikeln bei Müller: S. 303. Vgl. noch Walch: Bd. 18, S. 1049ff. (D. M. Luther's Widerruf vom Fegefeuer), und überhaupt Näheres bei Köstlin: a. a. O. S. 26ff. Mit dem Fegefeuer fällt ihm selbstverständlich auch jeder Grund der Seelenmessen dahin. Kritisch verhält er sich in diesen Erörterungen auch zu den angeblichen Geistererscheinungen. So sagt er: „Darum sollst du alles solch' Gespückniss der Geister frei und fröhlich in den Wind schlagen, und dich nicht vor ihnen fürchten; so werden sie dich auch wohl mit Frieden lassen“ (Walch: Bd. 11, S. 434ff.); vgl. S. 942ff.

[158]) Vgl. De Wette: Bd. 2, S. 122f.; vgl. daraus: „verisimile autem, exceptis paucis, omnes dormire insensibiles“.

lich mit Gott. Wie sehr wir es hier aber mit vergeistigten Vorstellungen zu thun haben, erkennt man schon daraus, dass er in diesem Bilde vornehmlich den Reflex des friedlichen und gottergebenen Seelenzustandes erblickt, in welchem die Frommen aus diesem Leben scheiden. Nicht weniger lehnt er alle weiteren Nachforschungen nach den Aufenthaltsorten der Seelen ab. Alles, was seit Augustin hierüber erdacht worden, hält er für ungültig; besonders eifert er gegen die 5 Regionen des Jenseits, welche die katholische Doktrin angenommen habe. Das sind ihm Spielereien, die durch die evangelische und biblische Lehre mit der Wurzel ausgerottet würden. Besteht ihm die Seligkeit lediglich in unserem Zusammenhange mit Christo, so vermag er sich auch nichts anderes unter dem dem Schächer am Kreuze verheissenen Paradiese zu denken. Umgekehrt liegt ihm die Hölle nur in der Entfernung von Gott. Damit liess sich nun auch leicht der Gedanke verknüpfen, dass der Eintritt des Todes keinen Riss in dem inneren Leben des Frommen macht. Luther denkt ihn als friedliches, gottergebenes Entschlafen. Aber freilich, sowohl um der Annahme einer vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit willen, wie als unmittelbare Folge unseres Heils-Glaubens an Gott und an Christus, steht ihm auch hier wie überall das höhere Leben nach dem irdischen Tode oder ein Erwachen aus dem Todesschlafe, den er indessen irdischem Zeitmaass entrückt, als ein Postulat der christlichen Frömmigkeit fest. [159])

Nicht bloss aber mit Rücksicht auf den Mittelzustand gilt unserem Reformator auch in seiner späteren Lehre die Nähe

[159]) Opp. exeget. VI, S. 115ff.; vgl. opp. exeget. II, S. 103ff.; X, S. 207ff.; XXI, S. 198f., 79; Walch: Bd. 10, S. 1280: Bd. 11, S. 94ff.; 781f., 943, 1543; Bd. 5, S. 1956, Bd. 6, S. 2651ff.; Bd. 7, S. 103, 149f.; Bd. 9, S. 901; Bd. 13, S. 2263; 2271f.; die Predigten bei der Bestattung des Kurf. Joh. v. Sachsen: Erl. Ausg., 2. Aufl., Bd. 18, S. 189ff. Tischred.: Bd. 2, Abthlg. 4, S. 265f., 268. In wiefern sich L. genöthigt sieht, eine Vergeltung des Glaubens nach dem Tode zu statuiren, erkennt man z. B. noch bei Walch: Bd. 10, S. 2006ff., und sofern er den Glauben als Erfüllung des ersten Gebotes betrachtet, ist die christliche Seligkeit ja auch eine unmittelbare Vergeltung. Ueber d. allgem. Princip der Vergeltung vgl. opp. exeg. XXI, S. 217f.

Gottes als der Himmel und das Paradies, die Entfernung von Gott dagegen als die Hölle.[160]) Die physischen und äusseren Bedingungen können für unsere Seligkeit oder Verdammniss mithin nur zufälliger oder sekundärer Natur sein.[161]) Und die himmlische Seligkeit selbst, kann sie unter solchen Voraussetzungen etwas für den Heilsglauben fremdes und ganz unverständliches sein? Sagt Luther doch, wo er von der Vollendung des Reiches Gottes am jüngsten Tage spricht: „Das Reich Gottes sind wir ja selbst, wie er (Christus) sagt Luc. 17, 21: Sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch selbst, darum nahet sichs denn, wenn wir schier sollen erlöset werden von Sünden und vom Uebel". Nur klarer, sicherer, vollkommener musste das Verhältniss der vollendeten Seligen zu Gott gedacht werden, als das aller Gläubigen zu ihm. Und so schliesst sich des Reformators Eschatologie in ihrer ethischen Haltung seiner Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre ohne Schwanken an. Denn niemals sucht er einen Himmel, der die geistigen Ziele der Erlösung nicht vor Allem einschlösse.[162])

Von demselben Gesichtspunkte aus behandelt er ferner

[160]) Vgl. opp. exeget. VII, 316f.: „Malim autem praesente Deo esse in inferno, quam absente Deo in coelo". . „Si habuero verbum tuum, so frag ich nach dem höllischen Feuer nicht; E contra non liberet ne in coelo quidem esse, si tu non mecum esses. Ubi enim Deus est, ibi est regnum Dei, ubi verbum ibi Paradisus et omnia. Ideo gratias agere debemus pro verbo quia sumus jam in Paradiso et sub beneplacito Dei".

[161]) In den Tischreden erklärt L. auch das höllische Zähneklappen bildlich: a. a. O. Abtheilung 4, S. 293.

[162]) Vgl. Walch: Bd. 11, S. 92; Comm. in ep. ad Gal. II, S. 9: In futura autem vita non habebimus amplius opus fide, quia non per speculum in aenigmate, ut nunc, sed facie ad faciem videbimus, hoc est, erit aeternae gloriae claritas, in qua Deum, sicut est, conspiciemus. Ibi tum futura est vera et perfecta cognitio et caritas Dei, recta ratio et bona voluntas, non moralis aut theologica, sed coelestis divina et aeterna". Interim in hac vita spiritu ex fide spem justitiae exspectamus". Vgl. noch Erl. Ausg. 2. Aufl., Bd. 18, S. 169ff., 179ff.; Walch: Bd. 5, S. 319ff. (eine der ausführlichsten Aeusserungen Luther's über die himmlische Welt); Bd. 9, S. 1097f.; Bd. 12, S. 775f.; opp. exeg. XXIII, S. 265ff.

die Frage von dem Zusammenhange des physischen Todes mit der menschlichen Sünde und dem adamitischen Sündenfalle. So sehr er dem letzteren einen Einfluss auf das Eintreten des Todes in die Menschheit zugesteht, so wenig behauptet er, dass die äussere Umwandlung, die der Tod in dem Zustande des einzelnen Menschen hervorbringt, eine ausschliessliche Folge der Sünde sei. Adam hätte, so meint er, auch ohne den Sündenfall nicht in seinem ursprünglichen sinnlichen Zustande verbleiben können; er hätte unter allen Umständen aus dem körperlichen Dasein in ein höheres und geistigeres übergehen müssen.[163]) Hieraus ergiebt sich aber, dass der Tod jetzt in einer doppelten Gestalt erscheint, als Zeichen unserer Sündhaftigkeit und als nothwendiger Durchgangsgunkt zu einem geistigeren Dasein; wodurch sich dann für Luther gewisse Bedenken der natürlichen Vernunft gegen die Unsterblichkeit von selbst erledigen. So zeigt sich gerade in diesem eschatologischen Zusammenhange, dass nach seiner Ansicht das Christenthum doch nicht bloss Wiederherstellung des ursprünglichen göttlichen Ebenbildes ist, dass also die sündliche Entwickelung den Begriff der fortschreitenden Entwickelung an sich noch nicht aufhebt.[164])

Diese Idee konnte nun wiederum keine andere Folge haben, als dass das jenseitige und vollkommene Leben nicht als die

[163]) Luth.; opp. exeget. I, S. 77ff.; und daraus: Nam ita fuit conditus (Adam), ut, quamdiu in hac corporali vita viveret, terram coleret, non tamquam opus molestum faciens . . . sed cum summa voluptate". „Hanc corporalem vitam exceptura erat spirtualis vita, in qua nec uteretur cibis corporalibus, nec alia, quae in hac vita solent, faceret, sed viveret angelicam et spiritualem vitam. Nam ita pingitur nobis futura vita in scriptura sancta, quod nec bibemus, nec comedemus, neque alias corporales actiones exercebimus". L. beruft sich dafür namentlich auf 1. Cor. 15, 45; vgl. Walch: Bd. 8, S. 1331f., 1346ff., 1414, 1458f., 1470; Bd. 5, S. 320.

[164]) Opp. exeg. I, S. 80: „Evangelium igitur hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam, vel potius in spem vitae aeternae renascimur per fidem, ut vivamus in Deo et cum Deo, et unum cum ipso simus, sicut Christus dicit". Vgl. Walch: Bd. 12, S. 2628: „In Summa, wir werden reichlicher und besser wieder empfahen, das wir in Adam verloren haben, denn wir's gehabt hätten im Paradiese".

Erlangung und Wiedergewinnung des irdischen und sinnlichen Paradieses erschien, sondern als ein neuer und höherer Zustand der, soweit er nicht alles Denken und Begreifen übersteigt, im religiös-ethischen Bewusstsein, d. h. in der Seligkeit, die wir hier schon im Glauben besitzen, seinen natürlichen Halt findet. Nicht allein zum Leben, sondern auch zur Gerechtigkeit werden wir, fügt Luther daher sogleich hinzu, wiedergeboren. Und dabei zeigt er uns, dass ihm der Glaube gerade die absolute ethische Bestimmtheit des an sich auch physisch zu denkenden Begriffes der Wiedergeburt gewährleistet. Daraus nun erklärt sich auch seine durchgängige Zusammenfassung von Sünde, Tod, Teufel und Gesetz. Denn auch letzteres ist ja gerade in sittlicher Hinsicht der Ausdruck unserer Unseligkeit.[165] Vom physischen Gesichtspunkte aus vermag er sich dagegen nur auf die natürliche Möglichkeit der Auferstehung oder eines neuen Lebens zu berufen; indem er nämlich an die Verjüngungs- und Verwandlungskraft der Natur erinnert.[166] Dagegen setzt er auf dem ethisch-religiösen Gebiet solchen Zusammenhang des Diesseitigen

[165] „Neque vero ad vitam solum renascimur, sed etiam ad justitiam, quia fides arripit meritum Christi, et statuit, nos per Christi mortem liberatos esse. Inde alia justitia nostra oritur, nempe illa vitae novitas, qua studemus obtemperare Deo, edocti verbo, et adjuti per Spiritum sanctum. Sed haec justitia in hac vita incipitur tantum, neque potest in hac carne esse perfecta“ (opp. exeget. I, S. 81); vgl. Walch: Bd. 11, S. 1032ff., 1062f.; auch namentlich verschiedene Stellen aus der oben besprochenen Auslegung von 1. Cor. 15 und den 4 in Luther's letzten Lebensjahren gehaltenen Predigten über dasselbe Capitel „von der Todten Auferstehung und letzten Posaune Gottes“ bei Walch: Bd. 8, S. 1408ff., oder Erl. Ausg. Bd. 19, S. 104ff., vgl. ferner Walch: a. a. O. S. 1181f., 1241.

[166] Walch: a. a. O. 1343ff., 1412ff., 1450ff., 1335ff.; Bd. 11, S. 91f. Die philosophischen Beweise aber für die menschliche Unsterblichkeit sind ihm, wie wir schon angedeutet, durchaus ungenügend; er findet im Gegentheil, dass uns die Vernunft zwinge, die Sterblichkeit des Menschen gemäss seiner animalischen Natur anzunehmen: opp. exeget. I, S. 156; XXI, S. 79f.; XXIII, S. 320. L. bekennt übrigens, dass er selbst Anfechtungen bezüglich des Problems der Unsterblichkeit gehabt habe: Walch: Bd. 8, S. 1315f.

und Jenseitigen, dass er die vorzüglichste und wesentlichste Umwandlung unseres Wesens nicht nur als eine im Keime begonnene, sondern nicht selten als eine schon vollendete bezeichnet. Wird diese bereits vorhandene Vollendung auch die geistige Auferstehung genannt, so erscheint dann die des Leibes oder die Vernichtung desselben als Sitz der uns hier noch hindernden Sünde nur als eine nothwendige Folge, sofern nämlich als letztes Ziel eine Uebereinstimmung des Inneren und Aeuseren, der geistigen und leiblichen Natur, eine Aufhebung des diesseitigen Dualismus in's Auge gefasst ist.

So hören wir z. B.: „Denn das Herz ist bereits durch das Evangelium durchgossen, das dem Tode soll eine Plage sein, schwächet den Tod von Tage zu Tage und nimmt ihm seine Kraft, bis so lange er gar untergehen und nichts mehr davon sein wird. Denn ob er wohl in uns noch nicht endlich verschlungen ist, so ist doch der Sieg durch Christum erworben und durch das Evangelium, Taufe und Glaube unser worden, dass wir ihn damit am Jüngsten Tage endlich vertilgen, wenn wir den alten irdischen, verweslichen Rock ausgezogen und einen neuen angezogen haben: Also dass wir ewig im Leben bleiben, und das Leben in uns, so sichtbarlich und empfindlich, wie wir jetzt das Widerspiel sehen und fühlen . . . Aber nichtsdestoweniger wissen wir aus der Schrift, dass ihm (dem Tode) der Sieg genommen ist durch Christum, der ihn gefangen hat, in ihm selbst zu verschlingen, und wir auch durch ihn jetzt geistlich siegen, hernach auch leiblich den Tod begraben und rein aufräumen werden, dass man nicht mehr von ihm sehen noch wissen wird, und dafür eitel Leben und Seligkeit haben,“ [167]) Aehnlich heisst es von den Gläubigen, sie hätten „die zwei besten Stücke und viel mehr denn die Hälfte der Auferstehung hinweg.“ „Und weil er (Gott) das Herz durch den Glauben lebendig machet, wird er auch wohl den faulen Schelmen hinnach schleifen, und

[167]) Walch: Bd. 8, S. 1386 f.

den Rock wieder anziehen, dass wir ihn mit Augen sehen, und mit ihm leben werden.“ [168])

Zeigen uns nun aber nicht diese Anschauungen, dass sich die Transcendenz des vom Glauben bereits ergriffenen wahren Lebens auch bei dem späteren Luther durch den Blick auf die verhältnissmässig noch entferntere äussere, leibliche Vollendung unseres Daseins gerade beschränkt? Da Luther die Endvollendung sich nicht sowohl durch eine vermittelnde Entwickelung als vielmehr durch Aufhebung des feindlichen Gegensatzes als eines unberechtigten vollziehen sieht, so weist uns diese Vorstellung in der That darauf, dass die eine Seite des Gegensatzes schon hier das Absolute wirklich darstellt. Und so darf es uns auch nicht überraschen, wenn der hier vorausgesetzte Heilsglaube nicht nur als ein theoretischer, sondern auch als ein ethisch-lebendiger geschildert wird, wie er die kämpfende und siegesgewisse Hoffnung schon in sich enthält, so dass sich das neue Leben fast als die direkte Folge des kämpfenden und ringenden Glaubens darzustellen scheint. [169]) Dabei handelt es sich dann für unseren Reformator weder um einen progressus in infinitum noch um eine äussere Synthese von Tugend und Lohn; lässt er doch das Wirken der Gläubigen auch in dieser Beziehung so sehr in der Einheit mit Gott befriedigt sein, dass die Vorstellungen von Himmel und Hölle keinerlei Einfluss auf ihr Handeln haben sollen. Eher, meint er, führt uns das schon vorhandene Reich Gottes zum Glauben und zu Gott, als dass wir jenes erst umgekehrt suchen müssten. [170])

[168]) A. a. O. S. 1232, vgl. S. 1246ff., 1248, 1250, 1266f., 1277, 1323, 1365f., Bd. 11, S. 1062f.; vgl. oben S. 201f., 398; dagegen oben S. 348.

[169]) Vgl. Walch: Bd. 8, S. 1163ff., 1171f., oben S. 368.

[170]) Vgl. opp. l. v. a. VII, S. 233ff.; und daraus: „Filii autem Dei gratuita voluntate faciunt bonum, nullum praemium quaerentes, sed solam gloriam et virtutem Dei, parati, bonum facere, si per impossibile neque regnum, neque infernus esset.“ . . „Regnum enim non paratur sed paratum est, filii vero regni parantur, non parant regnum, hoc est regnum meretur filios, non filii regnum. Sic et infernus suos potius filios meretur et parat,

Unsere vorstehenden Betrachtungen betrafen zwar vornehmlich die ewige Vollendung der Gläubigen; doch mussten wir bereits andeuten, dass Luther auch eine Auferstehung der Bösen und Gottlosen zum Gericht wie eine Verdammniss der Hölle als selbstverständlich annimmt. In einem Gespräch hierüber hat er namentlich auf seine obige Auslegung von 1. Cor. 15 hingewiesen.[171]) So sehr er nun auch von der Thatsache des doppelten Looses der abgeschiedenen Seelen überzeugt ist, und dieses nicht selten gelegentlich erwähnt, so erklärt er doch ausdrücklich, dass uns auf dem Standpunkte des Glaubens der Zustand der Verdammten verborgen sei, ja dass dieser uns auch nichts angehe.[172])

Was dagegen den kosmischen Abschluss und die Weltveränderung angeht, die Luther an die plötzliche Wiederkunft Christi zum Endgericht am jüngsten Tage anknüpft, so schliesst er sich in der Benutzung dieser Vorstellungen in einfacher Weise den neutestamentlichen Bildern an. Auf Einzelheiten, wie solche z. B. in den Tischreden vorkommen, darf man kaum zu viel Gewicht legen. In seiner Auslegung des 3. Cap. des zweiten Briefes Petri stützt er sich zwar auf die biblische Verheissung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, bekennt aber dabei: „Wie das zugehen werde, können wir nicht wissen; ohne dass das verheissen ist, dass solche Himmel und Erden sollen werden, darinnen keine Sünde, sondern eitel Gerechtigkeit, und Gottes Kinder wohnen werden, wie auch St. Paulus sagt, Röm. 8. Da wird eitel Liebe, eitel Freude, eitel Lust sein, und nichts denn

cum Christus dicat: Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus".

[171]) Vgl. Tischreden: a. a. O. S. 284f.; Walch: Bd. 8, S. 1207ff., 1480; oben S. 405ff. Die Gottlosen lässt er sich am jüngsten Tage selbst verdammen Walch: Bd. 13, S. 63.

[172]) Vgl. opp. exeget. X, S. 210, 213f. L. spricht sich hier auch über Christi Höllenfahrt in demselben Geiste aus; vgl. dazu Walch: Bd. 10, S. 1355ff.

Gottes Reich". Im Folgenden behandelt es Luther sogar als problematisch, ob die Seligen auf der Erde wohnen werden.[173])

Wie er sich endlich zur Frage von der ewigen Verdammniss der Gottlosen stellt, haben wir in unseren früheren Darstellungen gesehen. Auch in rein eschatologischer Hinsicht will er sich dieselbe nur als einen Ausdruck der Güte Gottes vorstellen; indem er nämlich annimmt, dass durch das Gegenbild der Verdammten unsere Seligkeit erhöht werde.[174]) Indessen auch abgesehen von dieser Erklärung, welcher entgegen bekanntlich Schleiermacher das umgekehrte Gefühl geltend machte, weist er uns an, in der ewigen Verdammniss die höchste Güte und Gerechtigkeit verbunden zu denken; wie wir doch auch der Vernichtung des Feindes in uns, der Sünde zustimmen. „Auch halten wir", sagt er, „die Verstorbenen und Verdammten gegen Gott, die göttliche Gerechtigkeit in ihnen zu sehen; und ob das wohl schwer ist, so soll man doch Fleiss darin haben. Denn weil

[173]) Walch: Bd. 9, S. 902f.; vgl. Bd. 11, S. 94f.; Bd. 15, S. 1783; Tischreden: a. a. O. S. 286ff.; opp. exeget. XXIII, S. 266. Köstlin: a. a. O. Bd. 2, S. 571ff. „Reichlich und voll Freude und Zuversicht", urtheilt hier Köstlin, „schöpft er (Luther) aus der Schrift, um von dem grossen letzten Tage und der dort anbrechenden neuen Welt zu sagen; doch auch hier ist er sich bewusst, Dinge zu schildern, die hoch über unserer irdischen Fassungskraft liegen; er will in dem, was er darstellt und ausmalt, nur einfach die Aussagen der Schrift wiedergeben" (S. 571).

[174]) Vgl. opp. l. v. a. IV, S. 120, deutsch bei Walch: Bd. 10, S. 2185: „Aber das möchte sich einer verwundern, was man Gutes in den Todten und Verdammten könnte finden. Aber die Kraft der göttlichen Güte ist überall und allenthalben so gross, dass vielleicht auch in den allergrössten Uebeln gute Dinge zu sehen. Wenn wir nun die Todten und Verdammten gegen uns vergleichen, so sehen wir unsere unschätzlichen Güter und Gewinn; wie denn aus dem Gegenbilde der bösen Dinge leichtlich mag genommen werden. Denn so grosse Uebel des Todes und der Hölle wir in ihnen sehen, so viel wir ohne Zweifel unsern Gewinn in uns sehen; und so viel grösseren Gewinn, wie viel grösser der Todten und Verdammten Uebel sind; welches Alles nicht mit einem leichtfertigen Herzen soll verachtet werden; denn sie preisen uns merklich die allergrösste Barmherzigkeit Gottes." Vgl. noch Bd. 12, S. 2089f. (Verm. Pr. 2, 429).

Gott ein gerechter Richter ist, so muss seine Gerechtigkeit geliebet und gelobet und also Freude in Gott gehabt werden, auch zu der Zeit, wenn er die bösen Menschen an Leib und Seele verderbet. Denn in dem allen erscheint die allerhöchste und unaussprechliche Gerechtigkeit Gottes. Derhalben auch die Hölle voller Gottes ist und des allerhöchsten Guts, nicht weniger denn der Himmel. Denn die Gerechtigkeit ist Gott selbst; aber Gott ist das allerhöchste Gut".[175])

Daher lässt es sich wohl auch erklären, wie die Sehnsucht nach dem jüngsten Tage, die unseren Reformator mehr und mehr ergriff, ihn aber in der Form des Verlangens nach dem Tode fast niemals verlassen hat, nicht durch den Gedanken an das Weltgericht verscheucht wurde. Und nicht bloss soll uns, wie er auch hervorzuheben weiss, das Abendmahl an ein höheres und zugleich anderes Leben erinnern;[176]) sondern er erklärt überhaupt den Wunsch und die Hoffnung auf den jüngsten Tag für eine dem Evangelium entsprechende, ächt christliche, der wir uns hingeben sollen: nicht um der Qualen der Verdammten willen, von denen er uns ohnehin wenig genug zu berichten weiss, sondern um so bald als möglich die gänzliche Ueberwindung unserer Sünde feiern zu können. „Darum", ruft er uns zu, „sollen wir allzumal uns befleissigen, dass wir nicht in uns haben einen Hass oder Flucht des jüngsten Tages; denn solche Flucht ist ganz verdammlich und gehört den Verdammten, Verstockten und Unbesonnenen, denn dieser ihre eiserne Stirn

[175]) Vgl. opp. l. v. a. IV, S. 121ff.; Walch: Bd. 10, S. 2187; oben S. 405ff., und den charakteristischen Schluss des angeführten Abschnittes in der lateinischen Fassung: „Vides itaque in summis malis summa bona videri, et laetari nos posse in summis malis, non propter ipsa mala, sed propter summam bonitatem justitiae nos vindicantis". Auch hiernach ist der Dualismus selbst noch nicht der letzte Zweckgedanke der religiösen Anschauung; vgl. Schleiermacher: der christl. Glaube, § 162, 2; § 163, Anhang.

[176]) Walch: Bd. 13, S. 660f., vgl. oben S. 427f.

muss durch solche schreckliche Furcht zerbrochen werden." . . . „So du nun wünschest von Sünde erlöst zu sein; wohlan, so wünsche dir das je mehr und mehr, und wollte Gott, du könntest es wünschen, bis du drüber Thränen vergössest, und in dem Verlangen dich ängstetest bis auf den Tod. Denn es ist niemand besser bereitet auf den jüngsten Tag, denn der ein Verlangen hat, von Sünde frei zu sein. Und das wird nun der jüngste Tag zuwege bringen, dess Werk wird deinen Wunsch erfüllen. Es hätte uns Christus diesen Tag nicht süsser können fürbilden, denn dass er sagt, er sei unsere Erlösung. „Derhalben sollen wir Furcht und Hass des jüngsten Tages mit allem Ernst meiden und fahren lassen und uns befleissigen, dass wir ernstlich begehren, von Sünden erlöset zu werden; so wir dieses thun, werden wir nicht allein sicher sein können, sondern auch des jüngsten Tages mit Freuden erwarten." Auch im Vater-Unser, in der Bitte „dein Reich komme", sei nicht weniger das Sehnen nach dem jüngsten Tage eingeschlossen. Und so uns der Gedanke an ihn noch schrecke, sollen wir wenigstens wünschen und beten, dass wir recht um ihn bitten lernen.[177])

So offenbart sich uns das sittlich gedachte Reich Gottes, das Reich der in Christo erlösenden Wahrheit und Gerechtigkeit als der Leitstern des Lebens und Sterbens unseres Reformators von den Anfängen seiner weltgeschichtlichen reformatorischen Thätigkeit an bis dahin, wo er seinen irdischen Beruf vollzogen sieht und seinen gläubigen und hoffenden Blick auf die Vollendung aller Dinge richtet.

[177]) Walch: Bd. 12, S. 1323 ff. Vgl. Bd. 7, S. 1357 ff., Bd. 11, S. 2274 ff.; Bd. 9, S. 521 f.; auch die schöne Predigt: „von unserer seligen Hoffnung über den Spruch St. Pauli Tit. 2, 13": Walch: Bd. 9, S. 585 ff. oder Erl.-Ausg. 2. Aufl. Bd. 18 (3. Bd. der Verm. Predd.), S. 31 ff.

Schlusswort.

Luther hat sich einst selbst dahin beurtheilt, dass man seiner Lehre und seinem Auftreten wohl eine gewisse Schroffheit zuerkennen könne, dass man ihm aber den Ruhm nicht rauben dürfe, dass er stets nur der Wahrheit zu dienen getrachtet habe. „Soll ich je einen Fehl haben“, bekennt er, „so ist mirs lieber, dass ich zu hart rede und die Wahrheit unvernünftig herausstosse, denn dass ich irgend einmal heuchelte und die Wahrheit inne behielt“.[1]) In einer solchen ihn im höchsten Grade auszeichnenden, ungeschminkten und rückhaltslosen Wahrheitsliebe spiegelt sich zugleich die ethische Kraft und Bedeutung seines ganzen Denkens und Handelns. Er liess seine 95 Thesen gegen den Ablass ausgehen „amore et studio elucidandae veritatis“. Da erscheint die Wahrheit, für die er in den Kampf mit dem mächtigsten Gegner der Welt zog, von vornherein nicht als eine nackte Theorie, sondern es handelte sich um eine Prüfung der theologischen Ueberlieferung an ihren praktischen und populärsten Ergebnissen. Wir wissen nun, dass sich ihm hiernach die Lehre der herrschenden Kirche nicht allein als Irrthum, sondern auch als der schändlichste Betrug enthüllte. Diesen hatte er schon an sich selbst in seinen inneren Kämpfen erfahren; im Blick auf das Volk erschien ihm derselbe als der Ausdruck der unchristlichsten Lieblosigkeit und äussersten Tyrannei. Trieb ihn aber die Liebe zu seinem Volke in den reformatorischen Kampf, so bekümmert er sich nicht allein um das Seelenheil, sondern auch um die irdische Wohl-

[1]) De Wette: Bd. 2, S. 306.

fahrt desselben; nnd Keiner hat wohl jemals aus treuerem Herzen sagen dürfen: „Ich suche nicht das meine, sondern euer, der Deutschen Heil und Seligkeit". So dachte er sich aber auch die ewige Wahrheit nur als Heilswahrheit; und die Heilslehre wurde der Mittelpunkt seines theologischen Denkens.

Mit dem allen knüpfte er freilich an die praktische Tendenz der abendländisch-katholischen Kirche an, die nicht bloss eine Lehrkirche sein, sondern auch das ganze Leben der Völker und der Einzelnen regeln und leiten wollte. Indem er es aber für seine Pflicht hielt, diese Herrschaft als eine unheilbringende anzugreifen, wandte er sich aus Gründen, die wir oben auseinandergesetzt haben, zur Prüfung der letzten religiösen Grundsätze, aus welchen ihm das ganze kirchliche System mit Nothwendigkeit zu entspringen schien. Lässt sich nun nicht bestreiten, dass er durch jene Prüfung zu einer unbedingten Verurtheilung der für das menschliche Handeln maassgebenden Principien der katholischen Kirche gelangt ist, so doch auch das nicht, dass diess Resultat von der Art und Natur seiner Auffassung der letzteren abhing. Diese Auffassung war in ihrer formellen Absolutheit allerdings nicht sowohl durch ein geschichtliches Urtheil über die Entwickelung der Kirche, als durch den Standpunkt der späteren, nominalistisch-skeptischen Scholastik bedingt, die ihm einen derartigen, äusserlich zu verwendenden absoluten Maassstab, welcher alles Relative und Vermittelnde ablehnt, an die Hand gab.

Daher war er nun aber auch im Stande, sich gerade mit den ihm zunächst entgegentretenden radikalen Vertheidigern des Papstthums genau auf denselben Boden zu stellen; ein Eingehen auf die katholische Vorstellungsweise, das wir bei ihm nicht etwa nur in seiner späteren konservativen Periode, sondern von Hause aus bemerken. Und obwohl sich für eine Anzahl achtungswerther katholischer Theologen die Dinge noch keineswegs so scharf zugespitzt hatten, und eine Vermittelung der Gegensätze noch immer möglich schien, so zeigte es sich doch gerade an der Art, wie sich Luther's reformatorische Lehre entfaltete, dass

der Katholicismus den kichlichen und päpstlichen Absolutismus als die letzte und der äusseren Vollendung entgegenreifende Frucht seines Systems bereits innerlich hervorgebracht hatte. Luther selbst aber gehörte seiner Natur-Anlage und seinem theologischen wie religiösen Bildungsgange nach in diese letzte Entwickelungs-Periode der Kirche hinein. Er war, wie nur irgend einer, ein Mann der absoluten Auktorität; nur dass in seinen Erfahrungen und seinem Auftreten der Umstand zu Tage tritt, dass jenes katholische Princip sich in sich selbst aufhebt und mit demselben Recht in sein absolutes Gegentheil umschlagen kann. Diess aber geschah in Luther noch zu rechter Zeit, als geistiges Entwickelungs-Moment, und ohne das geschichtliche Christenthum zu zerstören. So sah nun der Reformator in der schlechthin auktoritativ auftretenden Kirche und in der souveränen päpstlichen Willkühr, der er sich gegenüber fand, nicht mehr einen nur menschlichen, sondern einen teuflischen Gegner, der ihm von Gott und aller Wahrheit verlassen zu sein schien. Und in der That kann ein souveräner Stellvertreter des höchsten Wesens, wenn mit dieser Vorstellung unbedingter Ernst gemacht wird, und jenem absolute Prädikate beigelegt werden, von seinen Anhängern nur als ein *Gott*, von seinen direkten Gegnern nur als ein *Teufel* betrachtet werden.

Aus keiner anderen Vorstellungsweise können wir den unversöhnlichen Bruch unseres Reformators mit der päpstlichen Kirche erklären, bei dem er sich keineswegs nur leidend verhielt, sondern welchen er mit vollem Bewusstsein und freiestem Willen vollzog. Seine Opposition war eine *absolute*, indem er den katholischen Principien seine eigenen Ueberzeugungen als ebenso bedingungslose und unantastbare Wahrheiten entgegensetzte. Indem wir darin seinen religiösen Positivismus erkennen, so wird man jedenfalls nicht bestreiten, dass sich die Form, in welcher er denselben zur Geltung brachte, aus der katholischen Kirche ziemlich direkt entlehnt zeigt. Machen doch Luther's dogmatische Thesen, denen wir begegnet sind, obschon formell meist auf die H. Schrift gegründet, nicht selten

den Eindruck absoluter Dekrete, die sich mit päpstlichen Bullen durchaus vergleichen lassen; spricht er doch oft im Namen Christi oder des H. Geistes, wie der Papst im Namen der Kirche, bannt er doch den Papst, wie dieser ihn gebannt hatte. Man wird vielleicht auf diesen formellen Vergleich kein allzugrosses Gewicht legen, sondern annehmen, dass unseren Luther hierzu die Hitze des Streites oder der polemische Eifer um die Wahrheit veranlasste; wie ja zum groben Klotz der grobe Keil nicht fehlen durfte. Wichtiger sind daher folgende sachliche Erwägungen.

Sein Streben ging allerdings nicht dahin, aufs neue die Wahrheit machen und dekretiren zu wollen. Nein! sich von ihr als einer göttlichen leiten und bestimmen zu lassen, das war der Grundgedanke, der ihn beseelte. Daher sein steter Kampf für Gottes Wort und Wahrheit im Gegensatz zu allen menschlichen Meinungen und Gesetzen; daher sein Zug zum religiösen Determinismus, durch welchen ihm der kreatürliche Stolz am sichersten vernichtet schien; daher sein Werthlegen auf Kreuz und Leiden und auf die mystische Passivität. In dieser Bekämpfung der kirchlichen Doktrin zeigt sich uns nun aber ein doppeltes Element. Luther war zu sehr katholischer Theologe und Dogmatiker, um nicht von der Voraussetzung auszugehen, dass sich die schlechthin göttliche Wahrheit, das reine Gotteswort ebenso äusserlich und greifbar fixiren und formuliren lasse, wie die menschlich-teuflische Lehre seiner Feinde. So suchte er nicht nur eine höhere oder tiefere, sondern auch eine andere absolute Heilslehre und glaubte häufig durch äussere Umkehrung der katholischen Thesen die Lüge in die Wahrheit, die Hölle in den Himmel verwandeln zu können. Sehen wir ihn nicht in dieser Weise ein schlechthin subjektiv-persönliches Christenthum aller kirchlichen Frömmigkeit, oder absolute Freiheit der römischen Gesetzlichkeit, oder auch die reine Innerlichkeit allen von aussen gebotenen Gnadenmitteln, und im Geiste dieser Antithesen nicht minder den Staat der Kirche und die ideale Gemeinschaft der Heiligen der sichtbaren Gemeinde gegenüberstellen?

Der römische Irrthum war freilich nicht allein auf diesem Wege zu überwinden; er lag nicht nur in einer falschen Veräusserlichung des Absoluten. Und das hat gerade Niemand stärker gefühlt als unser Reformator. Daher bietet er uns das merkwürdige Schauspiel, dass er dogmatische Sätze, die er als unfehlbare, antikatholische Wahrheit kraft des H. Geistes verkündet, nicht lange hernach selbst wieder fallen lässt, um einen neuen und besseren Ausdruck der absoluten Heilswahrheit zu ergreifen, dann aber auch diesen wieder aufzugeben. Wohl selten hat ein Theologe den dogmatischen Sisyphusstein mit solcher selbstverleugnenden Anstrengung auf die Höhe zu wälzen versucht, als wir es bei Luther sehen; wohl niemals hat sich ein Dogmatiker in so kühnen Widersprüchen und Paradoxien ergangen, ja endlich mit solcher Konsequenz sich selbst widerlegt, als Er. Dass er das letztere that, dass er die Erfolglosigkeit dieser Anstrengungen nicht verschleierte: darin sehen wir eben einen Ausdruck seiner von Vielen nicht verstandenen Wahrheitsliebe; sobald ihn das Ueberzeugungsgefühl verliess, konnte ihn keine Macht der Erde, kein Ruhm formeller Folgerichtigkeit bei seinen eigenen Sätzen fetshalten. So hat er auch im Grunde kein bestimmtes formales Princip besessen. Alles kam ihm auf den Inhalt der Wahrheit an, die sich als göttliche mit unwiderleglicher Evidenz ergeben sollte. Erwies der Erfolg dieses Strebens die absolute Wahrheit allerdings als eine zum Theil unbekannte, so enthielten doch alle diese theoretischen Widersprüchen nicht nur einen für das Gebiet der relativen Wahrheit nachweisbaren inneren Zusammenhang, sondern es schwebte vor Allem über ihnen Luther's religiös-sittlicher Glaube, dass es eine göttliche Wahrheit giebt, die sich offenbare und in Christo offenbart habe, dass es nicht an ihr selbst, dass es an unserer Stellung zu ihr liege, ob sie uns zu Theil werde; sei es, dass wir uns von ihr ergreifen lassen, oder sie in kühnem, offenem Sinne ergreifen sollen. Und da dieser Glaube ein Heilsglaube sein sollte, so lassen sich jene dogmatischen Differenzen um so eher übersehen, und durfte Luther schliesslich keinen absoluten Werth

auf die theoretische Gestalt der Erkenntniss legen. Alles kam doch zuletzt auf die unmittelbare Gewissheit des höchsten Gutes an. In diesem Sinne behauptet denn auch der Reformator gegen Erasmus bei Gelegenheit der schwierigen Frage von der menschlichen Freiheit, dass die Frommen und Gottlosen nicht aus ihrer Rede, d. h. ihren formell theoretischen Bekenntnissen, sondern nach ihrem Affekt zu beurtheilen seien; wie er uns ja auch gesagt hat, dass das Christenthum nicht im Wissen, sondern im Affekt bestehe.

Man hat wohl gemeint, Luther habe es an der skeptischen Ader gefehlt; er sei ein reiner Dogmatiker gewesen. Dieses Urtheil ist so einseitig als möglich. Er war vielmehr der grösste Skeptiker, den es je gegeben hat, wenn er auch niemals in der Skepsis stecken blieb. Seine religiöse Verzweiflung und seine theologischen Kämpfe, aus denen sich die Idee des persönlichen Glaubens an die ewige Liebe herausarbeitete, lagen noch unendlich tiefer, als die philosophische Skepsis, aus welcher Cartesius sein „cogito, ergo sum" entwickelte. Aber allerdings mangelte dem Reformator fast gänzlich eine kritische und wissenschaftliche Methode, in welcher sich das Dogma mit dem Zweifel ausgleicht, um beides auf ein berechtigtes Maass zu bringen und zu einem sicheren Fortschreiten in der Erkenntniss der Wahrheit zu verknüpfen. Dazu fehlte es ihm, wie wir gesehen haben, an den nöthigen philosophischen Voraussetzungen, durch die es erst möglich wird, das Endliche und Unendliche, das Bedingte und Unbedingte oder das Zeitliche und Ewige mittelst geläuterter Begriffe aufzufassen und so aufeinander zu beziehen, dass ein einheitliches und zusammenfassendes Bild der Wahrheit wenigstens annähernd möglich wird. In Folge dieses Mangels gerieth er nun in eine dogmatische Abhängigkeit von der Weltanschauung Augustin's, durch welche er jene Gegensätze zu einem auf realem Boden unüberwindlichen objektiven Dualismus verhärtete und sich einen Zwiespalt des Daseins und des Erkennens vorstellte, der in dem ganzen gegenwärtigen Weltlauf unüberwindlich sei. Offenbar konnte er von einem

solchen Gesichtspunkte aus immer nur eine äusserliche und willkührliche Zusammenstellung des Positiven und Negativen oder des Dogmas und des Zweifels ermöglichen; Wissen und Nichtwissen, Wahrheit und Irrthum mussten in ihrem Zusammensein wie Gnade und sündliche Natur auf ein unbegreifliches Schicksal zurückgeführt werden. Daher scheint es uns eine sehr begreifliche Folge der dogmatischen Kämpfe Luther's zu sein, dass er so häufig nach einer neuen Offenbarung ausschaute.

Jener dogmatische Positivismus bildet jedoch nur die eine Seite seines reformatorischen Wirkens. Denn es handelte sich Rom gegenüber nicht allein um die Aufstellung eines anderen gleich äusserlichen und auktoritativen absoluten Princips, sondern auch um die Vertretung einer höheren Wahrheit, d. h. um die Beschränkung der kirchlichen Positivität, wodurch sich das Göttliche vergeistigt und Raum für andere Aufgaben und Interessen im wirklichen und praktischen Leben geschafft wird. Ist der absolute Dogmatiker niemals zu überzeugen, gleicht er einer uneinnehmbaren Feste, die den Entschluss gefasst hat, um keinen Preis zu kapituliren: so lässt sich doch ein solcher Feind einschliessen und unschädlich machen, damit man sich ungestört anderen und fruchtbareren Aufgaben widmen könne. Auch diese Taktik hat Luther im Kampf mit den römischen Vorurtheilen erfolgreich angewendet. Dazu befähigte ihn namentlich sein Zusammenhang mit der Innerlichkeit der deutschen Mystik, woran sich aber auch eine positiv-ethische Reform anschloss. So eröffnete er fern von dem theologischen und dogmatischen Waffengeklirr der streitenden Kirchenlehren in dem Inneren des Gemüthes einen Tempel wahrhaftiger, geistiger Anbetung Gottes; so erschloss er uns das Gebiet der Liebesthätigkeit in der bürgerlichen Sittlichkeit, der Familie und dem natürlichen Geistesleben, welches in seiner gottgewollten Herrlichkeit auch gerade dem Christen ein reiches Feld persönlicher Wirksamkeit darbot und ihn zugleich in die Schranken eines gemeinsamen Handelns hineinführte, in welchem sich der Widerspruch des subjektiven und objektiven Absolutismus von vornherein durch eine

gegebene höhere Verbindung des Individuellen und Universellen als aufgehoben zeigt.

Was in der Sphäre des Wissens die logische Zucht und Regelmässigkeit des Denkens und die sichere Methode der fortschreitenden Erkenntniss von dem Gewissen zu der noch unerkannten Wahrheit ist: das ist auf dem Gebiete des Handelns das Sittengesetz und seine Handhabung. In dieser Hinsicht werden wir nun nicht vergessen dürfen, wie sich Luther in seinem Kampf um die guten Werke und um die rechte Verwendung des Gesetzes stetig der Forderung bewusst blieb, die Ansprüche des Absoluten, des schlechthin göttlichen Willens, mit den Bedürfnissen des endlichen menschlichen Daseins und des empirischen Gemeinschaftslebens auszugleichen. So legte es ihm vor allem die ethische Natur des Glaubens nahe, auf die Erprobung der absoluten Ueberzeugung an der erfahrungsmässigen Erfüllung göttlicher Gebote und sittlicher Pflichten niemals ganz zu verzichten. Nicht weniger aber besass der Begriff des Gesetzes bei ihm eine vermittelnde Kraft dieser Art. Vertrat es doch nach seiner Auffassung sowohl die Transcendenz einer unseren Hochmuth niederschlagenden göttlichen Offenbarung des Guten, als auch die Immanenz einer göttlichen Stimme in der menschlichen Natur. So sollte ja das Gefühl der Sündhaftigkeit ebenso aus dem uns eingeborenen göttlichen Gesetze hervorgehen, wie durch die äussere, kirchliche Predigt der Busse und der göttlichen Gebote erzeugt werden. Und nicht selten hat er auch das Verlangen nach dem Evangelio und die Ahnung desselben aus den niederschlagenden Erfahrungen des sittlich strebenden Menschen hergeleitet. Auch Staat und Kirche, so verschieden er sie sich sonst dachte, band er durch das Gesetz an einander. Denn wie er nicht leugnete, dass die Kirche als göttliche Institution auch des konkreten, menschlichen Gesetzes bedürftig sei, um in das wirkliche Leben einzugreifen, so musste der Staat ihr seine Ordnung zur Verfügung stellen. Und umgekehrt gewinnt nach seiner Ansicht auch das Staatsgesetz erst dadurch einen höheren Inhalt und erfüllt dadurch seinen idealen Zweck, dass es für ewige und unvergängliche

Güter eintritt, und auf eine tiefere Quelle der Sittlichkeit hinweist, ohne welche alle bloss äussere Gesetzeserfüllung doch immer nur moralische Heuchelei bleibt.

Von diesem Punkte wie von seinem mystischen Idealismus aus sehen wir dann mannichfache positive Verbindungslinien mit den Anschauungen der neueren Philosophie und des modernen Kulturlebens gezogen, so dass sich darin gerade die Kontinuität der Weiterentwickelung unseres geistigen Lebens seit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts offenbart. Dagegen kann man kaum leugnen, dass durch das Eintreten der nachreformatorischen Philosophie und Wissenschaft diese Kontinuität auf dem streng dogmatischen Gebiete und in der Sphäre des objektiven Erkennens als eine weit beschränktere und anfechtbarere erscheint. Daher lässt sich hier allerdings mit scheinbar grösserem Rechte von der Unmöglichkeit einer Versöhnung der reformatorischen und modernen Weltanschauung sprechen. Indessen selbst hier legt Luther dem uns zu neuem Wissen leitenden Geiste der Wahrheit keineswegs solche Hindernisse in den Weg, wie seine buchstabengläubigen Epigonen es gethan haben, die gar von einer dogmatischen Unfehlbarkeit der lutherischen Bekenntnisse zu fabeln wagten. In dieser Rücksicht können wir nur wiederholt auf das von Luther selbst herrührende Bekenntniss, die Schmalkalder Artikel, verweisen, welches nicht weniger als 13 der wichtigsten dogmatischen Fragen der Wissenschaft überhaupt und den evangelischen Theologen insbesondere zu weiterer Forschung und Diskussion überlässt. Die fortschreitende protestantische Theologie folgte also nur einem von ihm gegebenen Impulse, wenn sie an einer Verbindung des Neuen mit dem Alten rüstig gearbeitet hat; und zwar in unserem Jahrhundert namentlich unter der Führung Schleiermacher's. Aber freilich hat sie bis jetzt damit nur geringen Dank verdient.

Harrt nun offenbar das Ringen des Alten mit dem Neuen auf diesem Gebiete noch einer höheren Entscheidung, so berechtigt uns das um so weniger, die in der ethischen Weltanschauung, in dem praktischen Zusammenwirken des Staates,

des Familienlebens oder auch der Kunst mit der Kirche des Evangeliums begründete und in der inneren, von priesterlicher Bevormundung befreiten Herzensfrömmigkeit geheiligte Einheit unseres Gemeinschaftslebens seit der Reformation dadurch aufzuheben, dass man jene theoretischen Differenzen zum ausschliesslichen Maassstab evangelischer Kirchlichkeit und Frömmigkeit macht. Mit diesem Verfahren wird durch die Schüler Luther's die dualistisch zerrissene Welt- und Lebensanschauung, die ihm so viel schwere Stunden bereitet hat, nicht nur nicht überwunden, sondern nur verschärft und verewigt, so dass wir immer mehr mit den zusammenhängenden Führungen Gottes in der Geschichte und mit dem Leben zerfallen müssen. Damit verlassen wir aber einen sicheren und fruchtbaren Boden, den Luther uns schon erobert hat; und schwerlich zum Vortheil der oft ersehnten neuen Reformation, sondern nur zum Gewinn der mächtigen Feinde, welche Kirche und Christenthum von rechts und links bedrohen. Die Auflösungsgelüste, die sich sowohl auf der Seite des dogmatischen Positivismus, sei es dass dieser in altkonfessioneller oder in unirter Uniform auftritt, als auch bei den Vertretern der modernen Weltanschauung finden, arbeiten doch einerseits dem römischen Katholicismus, dem Hort alles willkührlichen und unsittlichen Absolutismus in Kirche und Staat, und andererseits dem religionslosen Naturalismus und Materialismus, dessen Atheismus nur ein umgekehrtes Dogma ist, in die Hände. Benutzen wir dagegen als mündige Erben die Schätze der reformatorischen Theologie, und beachten wir die Weisungen, die uns Luther's Lehre giebt nach den Bedürfnissen unserer Zeit, so wird es uns vielleicht gelingen, die gelockerten Verbindungsglieder zwischen dem religiös Positiven und dem allgemein Menschlichen, wie zwischen dem Idealen und Realen wieder zu befestigen. Ohne Theologie kann die evangelische Kirche nicht bestehen; so darf sie die erstere von ihrem nach jenem Ziele gerichtetem Streben durch keinen romanisirenden Positivismus abhalten. Noch dringender ist vielleicht die Aufgabe, dass die Kirche wieder mehr eine reale

sittliche Macht im Volksleben und in der Gesellschaft werde, die den Zusammenhang des Evangeliums mit dem sittlichen Bedürfniss des Einzelnen und der Gemeinschaft hochhält. Auch zum Staate wird sie dann das rechte Verhältniss finden; denn dieser wird sie um so mehr in seinem eigenem Interesse schützen, je deutlicher er in ihr die tiefere, von allen hierarchischen Gelüsten freie Unterstützung und Weihe seiner eigenen Auktorität zu erkennen vermag. Kurz nach der Leipziger Disputation hat Luther einst das weissagende Wort gesprochen: „ich halte mein Schauplatz habe seine Stunde: es wird nach mir ein anderer auftreten, so der Herr will, wenn ich meine Stunde hinausgehandelt habe". Schwerlich aber hat sein Werk schon alle Früchte gezeitigt, die in ihm beschlossen waren. Wir wenigstens scheiden von der Betrachtung seiner Lehre mit der Ueberzeugung, dass es der Gegenwart noch in die Hand gelegt ist, den Reformator seine Stunde hinaushandeln zu lassen. Thun wir in dieser Rücksicht unsere Pflicht, dann können wir es Gott getrost überlassen, ob und wann er einen neuen Reformator senden will, oder ob er durch gemeinsame Thätigkeit, durch „das Bündniss der Verschworenen für die bessere Zeit", diese letztere für unser Volk und für die Christenheit heraufzuführen gedenkt. Und das steht jedenfalls fest, dass Gott die bessere Zukunft nur dem erscheinen lassen wird, der zu ihrem Empfange auch durch die Verwerthung der Güter der Vergangenheit würdig vorbereitet ist.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Berichtigung der Druckfehler.

S. 26 Anmerkung 57 Zeile 1 von unten lies „nobis“ statt „nolis“.
S. 27 Anmerkung 57 Zeile 3 von oben lies „per“ statt „par“.
S. 49 Zeile 4 von unten lies „kämpften“ statt „kämpten“.
S. 54 Zeile 1 von oben lies „Wiedergeborenen“ statt „Widergeborenen“.
S. 66 Anmerkung 18 Zeile 2 von oben lies „numen“ statt „lumen“.
S. 72 Zeile 6 von unten lies „Luther's Lebzeiten“ statt „Lebzeiten“.
S. 98 Anmerkung 18 Zeile 1 von oben lies „miror“ statt „misor“.
S. 104 Zeile 4 von unten lies „Kombination“ statt „Kombinitation“.
S. 115 Zeile 5 von unten lies „Auktoritätsglaube“.
S. 145 Zeile 4 von oben streiche das Komma hinter „Glaube“.
S. 149 Zeile 8 von unten lies „Umwege“ statt „Unwege“.
S. 175 Anmerkung 52 Zeile 2 von unten lies „Operationes“ statt „Oparationes“.
S. 185 Anmerkung 82 Zeile 2 lies „bonum“ statt „benum“.
S. 208 Zeile 1 von unten lies statt „Luther“: „von Luther“.
S. 300 Zeile 5 von oben lies „seine“ statt „sein“.
S. 342 Zeile 10 von unten lies „Vorhergehen“ statt „Vorhergehend“.
S. 432 Zeile 5 von unten lies „angegebenen“ statt „angebenen“.
S. 456 Zeile 4 von oben streiche „blieb“.
S. 494 Zeile 7 von oben lies „das“ statt „dass“.
S. 499 Zeile 8 von oben lies zweimal „das“ statt „dass“.
S. 575 Anmerkung 155 Zeile 6 von oben lies „die“ statt „dle“.

Verlag von L. Schleiermacher in Berlin W.

Die

Papias-Fragmente

über Marcus und Matthaeus

eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt

zugleich

ein Beitrag zur synoptischen Frage

von

Wilh. Weiffenbach

Doctor und Professor der Theologie.

Gr. 8. (XII 135 S.) Preis 3 Mark.

Joh. Gottl. Fichte's

Religions-Philosophie

nach den Grundzügen ihrer Entwickelung

von

Dr. Friedrich Zimmer.

Gr. 8. (IX. 214 S.) Preis 4 Mark.

Druck von Gebr. Grunert, Berlin, Junkerstr. 16.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lommatzsch, Siegfried,

Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze

Berlin 1879

Dogm. 618 od
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11388154-0